ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

Begründet von Erwin Preuschen, fortgeführt von Hans Lietzmann

IN VERBINDUNG MIT
WALTER BAUER und JOACHIM JEREMIAS

HERAUSGEGEBEN VON
WALTHER ELTESTER

FÜNFUNDVIERZIGSTER BAND

HEFT 3—4

1954

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W 35

PROFESSOR JAMES M. ROBINSON
831 DARTMOUTH AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

ZEITSCHRIFT
FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

Alle Manuskripte, Korrekturen und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an Professor D. Walther Eltester in Marburg/Lahn, Gutenbergstr. 18 (bitte genau adressieren!) erbeten. Herausgeber und Verleger ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustand und in Maschinenschrift einzuliefern. Lateinische Zitate sind für Kursivdruck kenntlich zu machen. Manuskripten, die unverlangt eingehen und deren Rücksendung im Falle der Ablehnung gewünscht wird, ist das erforderliche Rückporto beizufügen.

Die Zeitschrift rezensiert nur ausnahmsweise und nach freiem Ermessen der Herausgeber. Es wird gebeten, von unverlangter Einsendung von Besprechungsstücken abzusehen.

Die Beiträge werden nach den Druckseiten honoriert.

Die Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine größere Anzahl von Sonderabzügen bedarf besonderer Vereinbarung mit dem Verleger.

Der Jahrgang erscheint in 4 Heften, der Bezug des ersten Heftes verpflichtet zur Abnahme des ganzen Jahrganges.

Die Herausgeber — Der Verleger

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer
geboren 1877
gestorben 1960

Preis des Jahrgangs DM 36,—. Einzelhefte sind nicht käuflich
Printed in Germany · Als 179./180. Heft der ganzen Reihe ausgegeben

JAMES M. ROBINSON
VILLA PADOVA
5560 PADUA AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

ZEITSCHRIFT FÜR DIE NEUTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT

UND DIE KUNDE DER ÄLTEREN KIRCHE

Begründet von Erwin Preuschen, fortgeführt von Hans Lietzmann

IN VERBINDUNG MIT
WALTER BAUER und JOACHIM JEREMIAS

HERAUSGEGEBEN VON
WALTHER ELTESTER

FÜNFUNDVIERZIGSTER BAND

1954

VERLAG ALFRED TÖPELMANN · BERLIN W 35

JAMES M. ROBINSON
VILLA PADOVA
3980 PADUA AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung der Herausgeber und der Verlagsbuchhandlung gestattet

THE
INSTITUTE
FOR
ANTIQUITY
AND
CHRISTIANITY

From the library of

James M. Robinson

Printed in Germany
Satz: Walter de Gruyter & Co., Berlin W 35
Druck: Buchkunst, Berlin W 35

Inhaltsverzeichnis

Seite

FASCHER, ERICH, Sokrates und Christus 1

SCHEIDWEILER, FELIX, Arnobius und der Marcionitismus 42

LOHSE, EDUARD, Paränese und Kerygma im I. Petrusbrief 68

GLAUE, PAUL †, Der älteste Text der geschichtlichen Bücher des NTs . . 90

SCHNEIDER, JOHANNES, Zur Komposition von Joh 7 108

JEREMIAS, JOACHIM, Zu Rm 1 22-32 119

KRIEGER, NORBERT, Fiktive Orte der Johannestaufe 121

BAUER, WALTER, Zur Erinnerung an Anton Fridrichsen 123

ELTESTER, WALTHER, Bericht über den Berliner Theologentag 1954 . . . 129

WINTER, PAUL, Lc 2 49 and Targum Yerushalmi 145

ALAND, KURT, Zur Liste der Neutestamentlichen Handschriften V. . . . 179

GRANT, FREDERICK C., The New American Revision of the Bible . . . 217

SCHEIDWEILER, FELIX, Das Testimonium Flavianum 230

FASCHER, ERICH, Theologische Beobachtungen zu δεῖ im AT 244

STROBEL, AUGUST, Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele Hbr 5 7 ff. 252

CONZELMANN, HANS, Miszelle zu Act 20 4 f. 266

ELTESTER, WALTHER, Notizen 267

ELTESTER, WALTHER, Die New Testament Studies und die Marburger Tagung der Studiorum Novi Testamenti Societas 281

Aus Zeitschriften des Auslandes 282

Umstehend ein nach dem ABC der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

(nach dem Alphabet der Verfasser)

Seite

ALAND, KURT, Zur Liste der Neutestamentlichen Handschriften V. . . . 179
BAUER, WALTER, Zur Erinnerung an Anton Fridrichsen 123
CONZELMANN, HANS, Miszelle zu Act 20 4 f. 266
ELTESTER, WALTHER, Bericht über den Berliner Theologentag 1954. . . 129
ELTESTER, WALTHER, Notizen 267
ELTESTER, WALTHER, Die New Testament Studies und die Marburger Tagung der Studiorum Novi Testamenti Societas 281
FASCHER, ERICH, Sokrates und Christus 1
FASCHER, ERICH, Theologische Beobachtungen zu δεῖ im AT 244
GLAUE, PAUL †, Der älteste Text der geschichtlichen Bücher des NTs . . 90
GRANT, FREDERICK C., The New American Revision of the Bible . . . 217
JEREMIAS, JOACHIM, Zu Rm 1 22-32 119
KRIEGER, NORBERT, Fiktive Orte der Johannestaufe 121
LOHSE, EDUARD, Paränese und Kerygma im I. Petrusbrief 68
SCHEIDWEILER, FELIX, Arnobius und der Marcionitismus 42
SCHEIDWEILER, FELIX, Das Testimonium Flavianum 230
SCHNEIDER, JOHANNES, Zur Komposition von Joh 7 108
STROBEL, AUGUST, Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele Hbr 5 7 ff. 252
WINTER, PAUL, Lc 2 49 and Targum Yerushalmi 145
Aus Zeitschriften des Auslandes 282

Lc 2 49 and Targum Yerushalmi

by **Paul Winter**
(16, Clifton Road, London W. 9)

An attempt to determine whether the Third Evangelist in his narrative of the birth and childhood of Jesus used Palestinian sources that were ultimately derived from Hebrew or Aramaic originals, or whether he composed the story himself while modelling his style on, and liberally ad pting the phraseology of, the Greek Old Testament, cannot be based solely on the strength of lexical and philological grounds. It has been observed of the Third Evangelist's personal style that it "is never so totally wanting as to prove alien origin for a passage, and is never so pervasive as to exclude the possibility that a written source existed, although the source be no longer capable of detection by any residual difference of style"[1]. An analysis of the narrative in Lc ch. 1. 2, for the purpose of reaching conclusions about the author, or authors, responsible for this narrative, requires besides lexical investigation a careful and detailed examination of questions pertaining to the general outlook on life, social conventions and traditions in the widest sense, ideology and folklore, that characterise the Nativity and Infancy Stories.

In this respect, the pericope Lc 2 41-51a is commonly held to support the view of a relatively late origin.

---

[1] Henry Joel Cadbury: *The Making of Luke-Acts* (New York 1927), p. 67. — The author's restrained statement is refreshing to read after one has painfully digested much of the inspired literature that sets out to prove that it was Mary, or Kleopas, or Philip, or Aristarch, or someone else of whom we possess equally exhaustive information, who provided the evangelist with written source material. The neglect of Mnason (Acts 21 16) and of Andronicus (Rm 16 7) so far is regrettable, but perhaps only temporary. We may yet expect that some scholar will discover that it was they who wrote parts of the Lucan record. In the meantime we cannot stop at mere indifference to the question as to whether the Third Evangelist used other documentary sources besides Mark and Q, and what the provenance of these sources was. Cadbury himself sometimes seems not satisfied with insisting upon repeating his 'non possumus'. When speaking of the canticles that are embedded in the stories of the Nativity and Infancy, he says on p. 192/3 that it seems "at present" likely to him that they are "mainly" the evangelist's own composition "proving how the evangelist conformed to the customs of his literary inheritance". We are not told exactly about the temporal fixation of "at present", but it appears to have been of short duration and the conviction which is expressed on p. 192 seems to have dissipated before the author arrived at p. 264 where he — though conditionally — entertains the idea of Semitic originals for the whole Nativity and Infancy Narrative.

PROFESSOR JAMES M. ROBINSON
831 DARTMOUTH AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA 91711

In Lc 2 49 Jesus says to Mary and Joseph οὐκ ᾔδειτε ὅτι ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου[2] δεῖ εἶναί με; In the form it is presented in the Gospel, this saying produces the impression of very early realisation by the boy Jesus of his unique relationship with God; as such it might appear that the words represent the thought of an author to whom the divine sonship of Jesus in all stages of his earthly life was a matter of doctrinal conviction. A writing that expresses the christological view of the divine sonship of Jesus before the moment of his baptism can hardly make claim to represent earliest tradition.

Here arises the question whether the words in Lc 2 49 were originally intended to give expression to a christological aspect that is of later date than the christology of Paul and of the editor of Mark or whether the pericope Lc 2 41-51a, regardless of what became of it after its incorporation in the Third Gospel, bears a simpler and more conventional meaning. One has to read the passage against the background of contemporaneous Jewish usage to find whether a specific christological connotation, or any christology at all, is inseparably attached to it.

In the Fragmentary Targum ad Ex 15 2 we read of Jewish infants who, when referring to God, speak to their parents in a slightly admonishing tone and say דֵּין הוּא אֲבוּנָן = *He is our Father*![3]. The Aramaic דֵּין, corresponding to the Hebrew זֶה or הַזֶּה, the Greek οὗτος or ὅδε, rarely ἐκεῖνος, Latin *hic* or *iste, ille,* means in English 'this one' or an emphatic 'he'. The infants beckon, or make signs, to their natural parents and tell them that God is their Father. The similarity with the situation depicted in Lc 2 49 is startling. How old is the

---

[2] Syr^{sin} ܕܒܝܬ ܐܒܝ, Syr^{cur} ܕܒܝܬ ܐܒܐ; comp. כָּל־בֵּית אָבִי πάντα τὰ τοῦ πατρός μου, Gen 41 51, אֵל־בֵּיתוֹ εἰς τὰ ἴδια, Esth 5 10, 6 12, בְּבֵית הָמָן ἐν τοῖς ἁμάν, Esth 7 9. The Greek OT renders in these instances the Hebrew בֵּית by the neuter plural of the definite article. Subsidiary evidence that a Hebrew בֵּית אָבִי or an Aramaic בֵּית אָבָּא could have been the source of the Greek τὰ τοῦ πατρός μου in Lc 2 49 might be seen in the fact that Irenaeus (C. Haer V XXXVI 2) quotes even the Greek ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρός μου μοναὶ πολλαί εἰσιν of Joh 14 2 in the form ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου μονὰς εἶναι πολλάς . . . (MPG VII 1223). On this philological point see Eberhard Nestle: *Philologica Sacra* (Berlin 1896), p. 49.

[3] The passage is found in the Appendix to Felix Pratensis' *editio princeps* of the Hebrew Bible ארבעה ועשרים (Venezia 1517) on the fortyfirst page from the end of the second volume; it is reprinted in the division Triplex Targum sive Versio Pentateuchi of the fourth volume of Brian Walton's *Biblia Sacra Polyglotta* (London 1657) on p. 130, and in מקראות גדולות (Warszawa 1874—1877) on p. 303. It is a midrashic expansion of the Exodus narrative, inserted at the beginning of the Song of Moses and the Children of Israel after the crossing of the Red Sea. For an analysis of this midrash see further below.

record in the Fragmentary Targum ad Ex 15 2, and how old is the custom the existence of which we may infer from the record, namely that it was thought praiseworthy of young children to refer to God as their Father?

The modern reader is usually not prepared to admit extant targums, and in particular the manuscripts of the Fragmentary Targum, as material suitable for ascertaining sources of the canonical gospels. The MSs are undoubtedly late, and the question of the date of original composition of the text is disputed. In his Introduction to the Old Testament, Pfeiffer states: "... the original Palestinian Targums of the Law and the Prophets (those of the Writings are late), dating from the second century, were edited in Babylonia in the third century and have come down to us in late recensions", "The periphrastic Palestinian Targum of which Onkelos seems to be a revision has also survived in a late enlarged edition called 'Jerusalem Targum' and, in a slightly different recension, 'Targum of Jonathan'"[4].

The fact that what we to-day possess of Aramaic targums has undergone the process of recensions is indisputable. Hardly any of them, in the form in which they have survived, come from a period prior to the age of Justinian the Great. Yet recognition of the fact that recensions were made does not dispose of, but presupposes, the fact that something was already in existence before a recension took place — and it is the question as to the dates of original literary targums about which a diversity of opinion exists.

The Talmud Yerushalmi variously quotes the Targum Yerushalmi. How far back do surviving literary documents permit the tracing of the existence of a Palestinian targum?

Attempts have been made to show that quotations from, and allusions to, the Old Testament in the New are sometimes more closely related to the wording of the Targum of the Prophets than to either the Hebrew or the Greek readings of the OT[5]. This would make it appear as more than mere probability that portions of targums which we still possess were in existence in Palestine in NT times. To maintain that these targums existed only as oral tradition and had no literary, *i. e.* documentary, form, seems a risky proposition. It may perhaps be observed that there is a surprising coincidence between Acts 2 9-11 where the languages spoken in glossolaly are enumerated and Tal-

[4] Robert Henry Pfeiffer: *Introduction to the Old Testament* (New York 1941), pp. 77/8.

[5] Compare Thomas Walter Manson: *The Teaching of Jesus, Studies of Its Form and Content* (Cambridge 1935), pp. 75—80, as also Joachim Jeremias: *Die Gleichniss Jesu* (Zürich 1947), pp. 9/10. The problem is one with wider implications and various other instances might be adduced as evidence for the dependence of gospel on targum.

mud Babli Shabb 115a[6] where translations (targums) that existed of the OT are listed in Egyptian, Median, Aramaic, 'Elamitic' and Greek[7].

From the NT we come to Josephus. In his preface to the Antiquities, Josephus says that his presentation of Jewish history will contain ἅπασαν τὴν παρ' ἡμῖν ἀρχαιολογίαν καὶ διάταξιν τοῦ πολιτεύματος ἐκ τῶν ἑβραϊκῶν μεθηρμηνευμένην γραμμάτων (Ant I 5). In the book itself Josephus reasserts that he had "repeated the story without omission or addition" on his part[8]. What, then, is meant by τὰ ἑβραϊκὰ γράμματα which Josephus claims to have used as a source? Josephus certainly made use of sources for his review of pre-exilic Jewish history that differed from the historical books of the OT. In many instances he seems to have had recourse to writings that had

---

[6] The Babylonian Talmud. Seder Mo'ed Shabbath. Translated into English With Notes Glossary and Indices by H. Freedman (London 1938), p. 564.

[7] The Talmud lists here also עבריית; the meaning of the word is obscure; it cannot be Hebrew as the passage refers explicitly to languages of translations. It is possible that transliteration in characters of the Hebrew alphabet of non-Hebrew speech is meant, similar to later transliteration of Arabic, Ladino and Yiddish in Hebrew letters.

[8] μόνον τε μεταφράζειν τὰς ἑβραίων βίβλους εἰπὼν εἰς τὴν ἑλλάδα γλῶτταν καὶ ταῦτα δηλώσειν μήτε προστιθεὶς τοῖς πράγμασιν αὐτὸς ἰδίᾳ μήτ' ἀφαιρῶν ὑπεσχημένος, Ant X 218. Compare ἱστορίαν . . . ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν ἱερῶν βίβλων διὰ τῆς ἑλληνικῆς φωνῆς συνεγραψάμην, Contra Apionem I 1, and τὴν μὲν ἀρχαιολογίαν . . . ἐκ τῶν ἱερῶν γραμμάτων μεθερμήνευκα, Contra Apionem I 54. Relevant is also what Josephus writes in Contra Apionem I 217. He mentions here Greek authors who had dealt with the subject of Jewish history, and divides them into two classes: The "majority of these authors have misrepresented the facts of our early history because they have not read our sacred books"; other writers, amongst whom Josephus mentions Demetrius of Phaleron, are excused of their errors "because they were unable to follow quite accurately the meaning of our literary records". What Josephus here remarks on the work of other historians seems to indicate a reproach of complete ignorance in some cases, while in other cases defects of the authors are explained by the fact that their knowledge was derived from inadequate sources — by which Josephus possibly meant translations which apparently he judged to be not entirely accurate. This interpretation of the passage has support in the fact that Demetrius Phalereus is mentioned amongst the excusable writers on Jewish history. (Josephus mistook the historian Demetrius who lived in Egypt under Ptolemaeus Philopater — Clemens of Alexandria, Stromateis I 141 — for the governor of Athens, Demetrius, son of Phanostratus, of Phaleron, from the fifth century B. C., and Eusebius, Praeparatio Evangelica IX 42 2, followed him in this mistake. The source of the error was probably the letter of Pseudo-Aristeas.) Now this judgment on the work of his predecessors was passed by Josephus after the publication of his own Antiquities. He could not have expressed himself in such a manner if Josephus himself had based his presentation of Jewish history exclusively on writings in Greek.

expansions beyond the now extant Hebrew Text[9]. Did Josephus, in these instances, use a targum as his source? We cannot, of course, deny the possibility that Josephus had access to a pre-masoretic Hebrew recension that contained matter not included in the text which was accepted in the course of the 'restoration' that started at

[9] A striking example is the description, in Ant X 36—46, of the reign of Menasheh son of Ḥizqiyahu, one of the best-hated objects of priestly historiography and still remembered, a thousand years after his death, by the rabbis as one of the few persons who may not expect forgiveness in the world-to-come. In substance, Josephus follows the account of II Chr 33 1-20 against that of II Reg 21 1-18 (of which possibly verse 5, but certainly verses 7—15 come from a secondary hand). The motives of the Chronicler can be understood; he had to explain how it came that king Menasheh in spite of his impious acts had escaped retribution and had had an undisturbed reign of 55 years seemingly attended by political and personal success, greater than was the success of David, of Sh^{e}lomo, of Ḥizqiyahu and of Yoshiyahu, beloved and extolled as models of piety. But the Chronicler does not go as far as Josephus who says that Menasheh "was deemed a happy man and an example for emulation". Josephus might, notwithstanding his assurance that he had added nothing to his records, have expressed a personal judgment; he could have known the *Prayer of Manasses* and might have wished to comment on the author of such excellent sentiment.

The 'Prayer of Manasses, King of Judah, When He Was Holden Captive in Babylon' (inserted in the διδασκαλία τῶν δώδεκα ἀποστόλων and copied as προσευχὴ μανασσή as the eighth of the ᾠδή or ᾠδαί in Codex Alexandrinus, re-copied under the heading προσευχὴ μανασσὴ τοῦ υἱοῦ ἐζεκίου as the ninth canticle in Codex Turicensis, included in the Vulgate as Oratio Manassae regis Iuda cum captus teneretur in Babylone) was not written for the glorification of the long dead king, but for the purpose of demonstrating God's forgiveness toward repentant sinners. It was written by a Jew not long before the composition of the Shmoneh Esreh with which it shares the introductory formula of addressing God (the speech of Peter in Acts 3 13 contains the identical formula but in reversed sequence) and the sentiment of the fifth and sixth benedictions. The central point of the 'Prayer' is found in the verse: "For thou, o God, art the God of them who repent; and in me thou wilt show . . . thy goodness . . . according to thy mercy". The writer's aim was to bring people to repentance by demonstrating to them the extent of God's allforgiving mercy who would pardon even such a sinner as the old Menasheh was. The teaching of תשובה, μετάνοια, has a normative part in Jewish history from 'Daniel' to Aqiba, and became especially pronounced after Pompey's entry into Jerusalem and the sanctuary. Points of 'contact' between the Proseuche Manasse and other expression of contemporary Jewish thought are shown in Psalms of Sol 9 12. 15, in Targum Yerushalmi (I) ad Num 14 18 where God is called שָׁרֵי לְחוֹבִין = the Forgiver of the guilty ones. Both pre-rabbinical and rabbinical Judaism lay stress on the subject; forms of pre-rabbinical Judaism are represented in the Baptist and the Naṣorean teaching on תשובה, of which the New Testament furnishes the evidence, and in the movement of 'Elxai' or the 'Hidden Power' (חיל כסי) of which testimony survives in Hippolytus, Refutatio IX 13—17, and in Origenes, apud Eusebium, H. E. VI 38.

Yabhneh, though it is more probable that expansions would have occurred in an Aramaic translation than in a different Hebrew recension.

We are not restricted to pure conjecture as to Josephus' possible sources; in fact there exists positive proof of his acquaintance with an Aramaic version of the Old Testament. When he names the rivers that are fed by water flowing from paradise, he gives instead of the biblical חִדֶּקֶל (Gen 2 14) the form διγλάθ (Ant I 39), and this name, דִּיגְלַת, is known also from Targum Ps-Jonathan[10]. When he 'explains' the meaning of the name of Jacob's oldest son (Ant I 304), Josephus bases his obscure etymology on the form רְאוּבֵל (ῥουβῆλος) which is Aramaic not on the Hebrew רְאוּבֵן. When he records Joseph's honorary title on the Egyptian court (Gen 41 45), he gives this title in the form ψονθομφάνηχ (Ant II 91), which shows that he used in this instance a source concordant with the LXX rendering; yet when he attempts to supply an explanation of the meaning of the title, he bases it on the form צָפְנַת פַּעְנֵחַ and coincides in his explanation with Targum Onqelos and the Pshitta Pentateuch. This is most informative: it proves that Josephus had access to a tradition not contained in the M. T. nor the LXX yet preserved in Aramaic Bible translations. In the next sentence (Ant II 92) occurs Josephus' explanation of the name 'Ephraim'[11] as ἀποδιδούς, and this points to a confusion of the Hebrew פָּרָה (*bear fruit, multiply*; viz. Gen 41 51) with the Aramaic פָּרַע (*repay, restore*). This, however, does not prove Josephus' use of a written record but rather his greater familiarity with the Aramaic tongue than the Hebrew. In Ant III 151—158, Josephus describes the vestments of the priests giving on this occasion a number of Semitic names and their Greek explanation. The priest's undergarment Josephus calls μαχανάση and translates this name συνακτήρ; the linen vestment he calls χεθομένη, which could be a hellenised rendering of either כְּתֹנֶת (Hebr.) or כִּיתוֹנָא (Aram.), yet the subsequent words χέθον τὸ λίνον ἡμεῖς καλοῦμεν make it more probable that Josephus had the Aramaic form of the word in his mind. When speaking of the girdle with which the robe was kept together, Josephus writes: μωυσῆς μὲν οὖν ἀβαῖθ[12] αὐτὴν ἐκάλεσεν, ἡμεῖς δὲ παρὰ βαβυλωνίων μεμαθηκότες ἐμίαν[12] αὐτὴν καλοῦμεν (Ant III 156). Targum Onqelos, the 'Babylonian' targum, has in Ex 28 4. 39. 40, 29 9 הֶמְיָן, in Lev 8 7. 13, 16 4 הֶמְיָנָא; Targum Ps-Jonathan reads in the Exodus passages קָמוֹר, in Lev 8 7 both קָמוֹרָא and הֶמְיָן, in the other Leviticus passages קְמוֹרָא or קָמוֹרָא[13]. Both words appear

[10] Walton's Polyglott, *l. c.* p. 4.

[11] Codex Regius Parisinus 1421: ἐφράδης, Codex Bibliothecae Marcianae Venetae graecus 381: ἐφράνης. Niese I 101 adopted the reading of the Paris codex; Thackeray IV 206 emended to ἐφραίμης.

[12] Niese I 189; Thackeray IV 388 emended to ἀβανὴθ and ἐμίαν.

[13] Walton's Polyglott, *l. c.*, pp. 154, 156, 157, 192, 209. See also Jacob Levy, *Neuhebräisches und Chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* (Leipzig 1889) IV 330, and Marcus Jastrow: *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* (London-New York 1903) II 1384. *Hamyān* and *khamra* (the spelling differs from that of *qamra* or *qemura*) are Persian words; the string worn by followers of Zoroaster was called *khamra*.

to be of Persian origin and seem to have infiltrated into Palestinian-Aramaic speech by way of Babylonia. The mention of the word ἐμίαν in Josephus proves the antiquity of the word which is also found in the Mishnah[14], yet it does not prove that Josephus had become familiar with this term from an Aramaic targum.

There are weightier instances to be quoted. When recording the story of Samson's sojourn at Lehi and his desire to quench his thirst (Ant V 303), Josephus writes ἐπικλασθεὶς ὁ θεὸς πηγὴν κατά τινος πέτρας . . . The M. T. of Jdc 15 19 וַיִּבָּקַע אֱלֹהִים אֶת־הַמַּכְתֵּשׁ speaks of a 'hollow place', and the Septuagint, καὶ ἔρρηξεν ὁ θεὸς τὸν λάκκον, renders מַכְתֵּשׁ by λάκκος, *cavity*, *cistern*, *pond*. From where does Josephus' πέτρα come? The Targum has in this place כֵּיפָא. When referring to David's ruse in deceiving Akhish, king of Gath, Josephus expresses Akhish' thought in the words ὅτι δαυίδης ἐμίσησε τὸ ἴδιον ἔθνος (Ant VI 324). In the M. T. הַבְאֵשׁ הִבְאִישׁ בְּעַמּוֹ בְיִשְׂרָאֵל and the LXX ἤσχυνται αἰσχυνόμενος ἐν τῷ λαῷ αὐτοῦ ἐν Ἰσραήλ, David is the passive object of disdain by others, while in Josephus as in the extant Targum he himself is the source of bitter feeling toward others. This might be a trifling matter and due to periphrastic rendering of the passage from I Sam 27 12, but a much more serious case for the dependence of Josephus on a source that was ultimately derived from an Aramaic text has been made out by Mez[15] in respect of the immediately following passage in Josephus' historical work. I Sam 28 1 records that Akhish and the Philistines gathered for warfare against Israel: לַצָּבָא לְהִלָּחֶם in the M. T., ἐξελθεῖν πολεμεῖν in Codex Vaticanus, πολεμεῖν in Codex Alexandrinus, ἐξελθεῖν εἰς πόλεμον in cursives of the Lucianic LXX recension. The extant MSs of Josephus record in Ant VI 325 that the Philistines sent messages around to all their auxiliaries to band together εἰς τὸν πόλεμον εἰς ῥεγάν. We know of no place such as 'Rega' in Southwest Palestine. Mez compared the passage in the Antiquities with the Pshitta and the Targum, לחילא לאגחא קרבא, on Samuel and came to an elucidation of the puzzling reference: »das נחלא der Peschittâ verrät, daß die Quelle des Josephus εἰς φάρραγα meinte. Wie konnten צָבָא und גֵּיא verwechselt werden? Nur im Durchgang durch das Targumische, in welchem חילא sowohl = הצבא als = גיא ist«[16]. A Jewish-Aramaic medium is here presupposed as the source of both the record which Josephus utilised and the Pshitta.

In his small but weighty contribution to examining Josephus' use of sources, Mez collected other instances. In Ant VII 293 the name of David's scribe is given

[14] 'Erubin X 15, Sukkah V 3.

[15] Adam Mez: *Die Bibel des Josephus untersucht für Buch V—VII der Archäologie* (Basel 1895), on pp. 32, 33. Reference is made to points in Mez' analysis which the author numbered XXII (Ant V VIII 6), XXVI (Ant V VIII 9), XXXV (Ant VI I 4), XLVII (Ant VI VI 6), 101 (Ant VI XIV 1), LXIII (Ant VII VI 3), LXV (Ant VII IX 7; there is a printing error in Mez' quotation — it should read Ant VII 226 instead of VII 296), 139 (Ant VII XI 8), LXX (Ant VII XII 2) and 150 (Ant VII XIII 4). The value of Mez' contribution to an elucidation of the problem of Josephus' Biblical text is in no relation to the meagre external volume of his publication.

[16] *O. c.*, p. 33. The Hebrew גַּי, גֵּיא, גַּיְא (valley) could not have been mistaken for חַיִל nor צָבָא.

as σουσά[17]; the M. T. of II Sam 20 25 has שְׁוָא; LXX codices B and A have Ἰησοῦς ὁ γραμματεύς, the 'Lucianic' reading is σουσά as in Josephus (it is hard to decide whether this was Lucian's source or Lucian's emendation; the B A reading might have been a disagreeable combination for a Church Father in the third century). The still extant Targum gives the name שְׁוָא and this could have easily come from an older שׁוּשָׁא. In Ant VII 329 the name of the Jebusite whose threshing-floor king David requisitioned appears as ὀροννᾶ or ὀρόννας. The name in II Sam 24 16 is אָוְרָנָה, in II Sam 24 18 אַרַוְנָיָה, in II Sam 24 20-24 אֲרַוְנָה, and in I Chr 21 15. 18. 20-25. 28 and II Chr 3 1 אָרְנָן. The Greek OT has ὀρνά, the Targum ad II Sam 24 16 אַרְנוֹן, in v. 18 אַרְוָן, and in v. 20 אֲרַוְנָה or אֲרַוְנָה. The Josephean form is definitely closer to the Targum than to any other; this is particularly clear when one realises that here it could have been the Greek that underwent changes in transcription — an original ὀροῦνα of Josephus might have become ὀροννᾶ or ὀρόννας by the hand of a copyist.

Each of these instances, taken by themselves, are of little weight. Their accumulation and the fact that they occur in a cluster in places close to each other, from the same section of Josephus' work, has considerable weight as cumulative evidence. They show either some agreement with an extant targumic reading or, what is of even greater significance, that a plausible explanation of unaccounted discrepancies between Josephus and the OT can be found by presupposing an Aramaic source which, at some stage of transmission, was mistranslated.

An authority on Josephus, like Thackeray, has shown an instance of Josephus' direct dependence — direct, that is, not through Proto-Lucian — on a targum even in that part of the OT for which Josephus might have used a Greek text as his main source. The evidence consists in Josephus' reproduction of the account in I Reg 21 27 where he conflicts with both the M. T. and all extant LXX readings but completely agrees with the Targum that is still in existence to-day. In a lecture on *Josephus and Judaism: His Biblical Text*[18], Thackeray expounded his earlier expressed view that Josephus used for the Pentateuch, Joshua, Judges and Ruth a Semitic source, while for the section from I Sam 8 to I Macc 13 inclusive the main basis of his work was a Greek OT text. Of the nature of Josephus' 'Semitic source' we read in Thackeray: "(Josephus was) perhaps more conversant with Aramaic than with Hebrew, and, when not using a Greek Bible, would turn more naturally to a Targum than to the original text"[19]. "I suspect, in Judges at least, dependence on a Targum"[20]; ". . . there are indications in places that (Josephus) is dependent on a Targum"[20].

---

[17] Niese II 154; Thackeray V 514; Whiston I 302 (Sheva).

[18] The fourth of six lectures published in Henry St. John Thackeray's *Josephus, the Man and the Historian* (New York 1929).

[19] *O. c.*, p. 78. [20] *O.* c., p. 81.

As, according to Thackeray, Josephus' principal source for the period from Samuel onward was a Greek text of the OT, it is the more significant that his subsidiary Semitic source for the same period should show affinity with an extant Targum text as has been demonstrated by Thackeray himself[21].

[21] O. c., pp. 81/2. — The fact that Josephus' text of the OT — for the period subsequent to Judges-Ruth — bears some relation to readings which are found in Greek manuscripts of the so-called 'Lucianic recension' (LXX cursives 19, 75, 84, 93, 103) is no proof of the non-existence of Semitic sources. Lucian's *perversa contentio* in attempting to base his edition of the Greek OT on the oldest available manuscripts of a Jewish translation and go back behind the second century Christian recension of the Septuagint attests the existence of ancient Greek MSs which in turn testify to the existence of Hebrew editions of the OT that were at variance with the text accepted at Yabhneh. Josephus could have known such editions not only from a Greek translation, but in the original or from Targums, and could still have made use of a Greek translation for the purpose of checking his own style.

How necessary it is to avoid rash conclusions on this subject becomes clear from Ant VI 280 where Josephus records how David and his band of tribal guerrillas hid from king Saul in the Judaean wilderness. The M. T. calls the locality מדבר מעון, the principal Greek OT codices have ἐρῆμος ἡ μαάν, the 'Lucianic' reading is ἐν τῇ ἐπηκόῳ ἐρήμῳ. There were doubtless Hebrew MSs in existence that gave the name of the place as שְׁמְעוֹן instead of מָעוֹן. Josephus writes of ἡ σίμωνος ἐρῆμος. Does this indicate his independence of 'Lucian' because he gives the Hebrew place name where 'Lucian' has a Greek translation of its meaning? Are we entitled to deduce that Josephus used here a Semitic source? He could equally well have used a Greek Lucianic text of an earlier recension in which the Hebrew place name was as yet untranslated.

This scepticism should not go so far as to deny the use by Josephus of Semitic sources altogether. Readers who are *a priori* convinced that every personal statement by Josephus must be a lie ("Quantum autem fidei mereatur, minime nunc convenit inter eruditos. Sunt quibus usque adeo fides eius suspecta sit, ut plane susque deque habeant, quid Iosephus dicat, dummodo vel alterius qualicumque au(c)toritate, vel minuta ratiuncula, defendere contrarium sibi posse videantur", Gerardus Ioannes Vossius: *De Historicis Graecis*, liber II, caput VIII, pagina 159; Lyon 1624) and who therefore doubt that he used any Semitic records for his recast of Jewish history (Edgar Johnson Goodspeed: *The Possible Aramaic Gospel*, JNES I, Chicago 1942, pp. 329, 330) only have to peruse the Antiquities up to I 54 where they will arrive at a description of Abel's offering. The confusion between *milk*, חָלָב, γάλα, and *fat*, חֵלֶב στέαρ, could not have arisen from a Greek text of Gen 4 4, but only from an unvocalised Hebrew.

My acquaintance with Josephus is too superficial to permit my holding a private opinion of his sources. I have, in the main, relied on Mez' and Thackeray's demonstrations. Thackeray presumes Josephus' direct dependence on a targum in some places. Mez leaves the question open but makes it clear that if not Josephus himself, then the Greek records which he used were influenced by a targum. In fact, all surmises of Josephus' personal acquaintance with an Aramaic Bible translation are irrelevant in regard to the problem with which we are dealing. Josephus might

The evidence, so far, of the existence of an old Palestinian literary targum in NT times might be thought to be based chiefly on surmises and to fall short of being conclusive.

Curiously enough, there is a piece of external evidence of a written Targum in NT times. A story is recorded in Shabb 115a[22] of rabbi José of Sepphoris (second century), the pupil of Aqiba and teacher of Yehuda han-nasi, who recollected that his father rabbi Ḥalafta (or Hilfai; early second century) visited rabbi Gamliel II (turn of the first and second centuries) in Tiberias and mentioned that the grandfather of his host, rabbi Gamliel I (second quarter of the first century; see Acts 5 34), the grandson of Hillel, had caused a Targum of Job to be immured in the walls of the Temple which, at that time, was still being built. "They overturned a tub of mortar upon it"[23].

An annotation in the LXX codices B ℵ A C at the ending of the Book of Job (42 17b) is believed by some scholars to bear upon the Talmud record of the Targum of Job. The Septuagint contains here the following lines: γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν. οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς συριακῆς βίβλου ἐν μὲν γῇ κατοικῶν τῇ αὐσίτιδι ἐπὶ τοῖς ὁρίοις τῆς ἰδουμαίας καὶ ἀραβίας. Zunz noted[24], Geiger repeated[25], Olmstead 'explained'[26] this addition and Kahle accepted[27] Olmstead's explanation. The inference is daring.

never have seen a Targum and might have used only Hebrew and Greek sources — that would not in the least affect the question. It would only prove that Josephus' Greek sources had at the basis of their origin been influenced, to some degree, by an Aramaic medium. It would put the existence of literary targums considerably back to a time before Josephus and would make of the targums if not a predecessor, at least a contemporary of the oldest known group of Greek OT manuscripts.

On the question of Josephus' Biblical text see further Ludwig Timotheus von Spittler: *De usu versionis Alexandrinae apud Josephum* (Göttingen 1779), Heinrich Bloch: *Die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie* (Leipzig 1879), Henry St. John Thackeray: *The Old Testament in Greek, I and II Samuel* (Cambridge 1927).

[22] See note 6 supra: on p. 565. Further references: Talmud Yerushalmi 16, 1 (Le Talmud de Jérusalem, traduit par Moïse Schwab, vol. XIV, Paris 1881; p. 161), Tosefta Shabbath 14, 1 (in Zuckermandel's edition 13,2, 3), Masekhet Soferim 5, 15 (5,17.)

[23] See note 6 supra; on p. 565. The words are not ascribed to rabbi Jose but to a bystander who tried to corroborate his story.

[24] Leopold Zunz: *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, historisch entwickelt. Ein Beitrag zur Alterthumskunde und biblischen Kritik, zur Literatur- und Religionsgeschichte* (Berlin 1832), p. 62.

[25] Abraham Geiger: *Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der innern Entwicklung des Judenthums* (Berlin 1857), p. 452.

[26] Albert Ten Eyck Olmstead: *Could An Aramaic Gospel Be Written?* (JNES I, Chicago 1942, pp. 41—75), p. 59.

[27] Paul Ernst Kahle: *The Cairo Geniza.* The Schweich Lectures of the British Academy 1941 (London 1947), p. 124.

The ending of Job, in both the Hebrew and the Greek text, seems to have been subjected to editorial retouching. Verses 42 10. 12-17 (Heb) are by some scholars believed to be an expansion[28]. The line in the Greek OT γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνίστησιν was certainly added; it could have been a Jewish but is more probably a Christian accretion, and belongs to an age to which an award of 1000 she-asses and 6000 camels appeared inadequate a remuneration for all of Job's trouble. The resurrection in which Job is here promised a part is not the momentous event envisaged for all men, just and unjust, at the end of time, but it is the resurrection for meritorious service (Isa 26 19 ?; Dan 12 2; II Macc 7 9. 14; Lc 20 35; I Thess 4 14-16; I Cor 15 23. 51. 52; R v 20 4-6[29]; Didache 16 6[30]; Josephus B. J. II 163,

[28] Compare Moses Buttenwieser: *The Book of Job* (New York 1925) pp. 67—69. Buttenwieser's argument is not convincing. His criticism of the presence of vv. 10. 12-17 in the text is due to aesthetic misgivings on the part of a modern reader and takes little account of the world of thought and mental outlook of an ancient Jewish public of which the author himself formed part. The view that inner conviction suffices a man, regardless of whether external confirmation is forthcoming or not, is expressed in the stupendous verse of the Psalter מִי־לִי בַשָּׁמָיִם וְעִמְּךָ לֹא חָפַצְתִּי בָאָרֶץ τί γάρ μοι ὑπάρχει ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ παρὰ σοῦ τί ἠθέλησα ἐπὶ τῆς γῆς; *Quid enim mihi est in caelo? et, a te, quid volui super terram? What [is there] for me in heaven? — and, beside thee, I have no desire on earth! Wenn ich nur dich habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde!* Even if we grant that the general tendency of editors of the Hebrew scriptures might have been in the direction of eliminating expressions of such daring 'subjectivism' and that this mode of thought might have been more frequent amongst Jews of olden times than we can find from their extant writings, it is nevertheless a characteristic of both Biblical and rabbinical Judaism to demand that inner conviction be proven by outward personal act and proved by outward objective result. To be sure, it is an ancient Hebrew saying that truth prevails (חָסִין יָהּ וֶאֱמוּנָתְךָ סָבִיבוֹתֶיךָ Ps 89 9; רֹאשׁ־דְּבָרְךָ אֱמֶת וּלְעוֹלָם כָּל־מִשְׁפַּט צִדְקֶךָ Ps 119 160; וְאָז תֵּצֵא לָנֶצַח אֱמֶת Manual of Discipline col. 4, line 19; μεγάλη ἡ ἀλήθεια καὶ ὑπερισχύει III Ezra 4 41, ὑπὲρ δὲ πάντα νικᾷ ... III Ezra 3 12; „florebit autem fides et vincetur corruptela, et ostendebitur veritas quae sine fructu fuit tantis temporibus", IV Ezra 6 28; "Veritas stabit et fides convalescet", IV Ezra 7 34; comp. Ps-Clem Rec I 43: "Veritas ubique vincebat", MPG II 1232) — yet to prevail, the truth must first find contemporary recognition with the oxen, and camels, and she-asses.

[29] The idea of a graded resurrection occurs also in rabbinical tradition, not necessarily in connection with the thought of award for individual merit; see Gen R 74 1: ". . . the land [of Israel] whose dead will be the first to be resurrected . . .", *Midrash Rabbah Genesis*. Translated by H. Freedman, vol. II (London 1939) p. 676. Compare Yer Qilayim XXXIIc, T. B. Yoma 71a, Pirqê de R. Eliezer XXXIV.

[30] . . . ἀνάστασις νεκρῶν — οὐ πάντων δὲ ἀλλ' ὡς ἐρρέθη: ἥξει ὁ κύριος ⟨ὁ θεός μου⟩ καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ (Zech 14 5).

Contra Apionem II 218[31]; IV Ezra 8 1[32]; several rabbis in Mishnah Sanhedrin X 1, 2, 3, 4; possibly also Eleazar of Modin in Pirqê Aboth III 16)[33]. The editor of the LXX Job wished to conclude his work upon this note. The remark οὗτος ἑρμηνεύεται ἐκ τῆς συριακῆς βίβλου κτλ is in the nature of an annotation with which the editor himself, or more probably a later copyist, conscientiously provided the publication. It is this annotation which arouses interest. Olmstead[26] understood its meaning to be: "This is translated from the Syrian book", and Kahle, albeit with a cautiously worded footnote, accepted Olmstead's explanation when he deduced that the words in the LXX "can scarcely mean anything else than the Aramaic Targum"[27] (*viz.* the record of which rabbi José spoke). This deduction is unsafe. The meaning of the annotation in the LXX Job is obscure. It has to be noted that the pronoun used is οὗτος (this one, this person, *hic, ille*), not τοῦτο (this thing, this narrative, *hoc, illud*), and that the οὗτος evidently refers to the following κατοικῶν ἐν τῇ γῇ αὐσίτιδι. The whole sentence is awkward, the verb ἑρμηνεύεται ill-chosen and the preposition ἐκ definitely misleading if the reference goes to the man Job, not the book — yet no other explanation is admissible. If οὗτος means the person, ἑρμηνεύεται might, with some laxity, have been used in the sense 'understood as', 'referred to as': "This [man] is referred to . . . as dwelling in the land Ausis upon the borders of Idumaea and Nabataea; and his name was before Yobhabh". The preposition ἐκ with

---

[31] "To those who observe the laws . . . God has granted a renewed existence and . . . the gift of a better life."

[32] "The Most High made this world for many, but the world to come for few." — This is also the predominant note in rabbinical teaching. The wicked are not tortured in a next life, but, as a punishment for their wickedness, they have no share in the future life. Nothing of them shall survive, not even their shame and dejection — "they will neither revive nor be judged", Yehuda ben Bathyra, T. B. Sanh 108a (*Sanhedrin* Translated into English with Notes Glossary and Indices, by H. Freedman, vol. II, London 1935, on p. 739) — they are as if they had never been. Foundations of this belief go far back in the Jewish past: "When the whirlwind passes, the wicked is no more; but the righteous is an everlasting foundation", Prov 10 25, a sentiment expressed already in the triumphal ode on the downfall of the king of Babel: ". . . the seed of evil-doers shall not be named for ever", Isa 14 20.

[33] Philo, more Greek than Josephus, does not speak of ἀνάστασις τῶν νεκρῶν but of παλιγγενεσία: "Whence came the soul, wither will it go, how long will it be our mate and comrade? Can we tell its essential nature? When did we get it? Before birth? But then there was no 'ourselves'. What of it after death? But then we who are here joined to the body, creatures of composition and quality, shall be no more but shall go forward to our rebirth to be with the unbodied, without composition and without quality", De Cher 114 (quoted from Colson-Whitaker II p. 77).

the following genitive would require a τοῦτο instead of the masculine οὗτος — but then the whole following part of the sentence would be left in mid-air. It is surely more probable that ἐκ is a corruption of ἐν and that a copyist altered the following dative into a genitive without much bothering about the rest of the sentence than that οὗτος should be a corruption of an original τοῦτο. Little light is shed on the existence of an ancient Job Targum by the annotation in codices B ℵ A C; whether the συριακὴ βίβλος was a Jewish-Aramaic translation of the canonical book or whether it was a non-Jewish (Idumaean?) Version of the story is not made clear. It requires great imagination to see in the LXX annotation corroborative evidence for the story from the Talmud. All the footnote in the LXX indicates is that a narrative of Job existed in Aramaic; whether this was a 'targum' or an independent version is not clear. One might be tempted to reverse the position and ask whether the story in Shabb 115a should not be read as evidence of the existence of an extra-canonical book of Job of which one would be inclined to find mention in the LXX annotation. Could it be that what Gamaliel wished to remove from the hands of readers was an Edomite Version of the Story of Job that might, or might not, have retained traces of a pre-canonical recension? The question is unanswerable, yet the intrinsic probability of the event is small. The rabbi would have scarcely chosen the precincts of the Har hab-bayith to put aside a heathenish book[34]. From wherever then we take our starting-point, from Job (LXX) 42 17b or from Shabb 115a: it is as venturesome to connect the story in the Talmud with the footnote in the Septuagint and take it as evidence of the existence of a non-Jewish Version of Job as to connect the footnote in the LXX with the story from the Talmud and take it as proof of the existence of the

[34] Samuel E. Feigin, in his notes on *The Original Language of the Gospels* (Jour. of Near Eastern Studies II, Chicago 1943, pp. 187—197) presumes that the reason for the destruction of the Job Targum was a general prohibition to translate the Kethubim, and he sees evidence for this prohibition in Megillah 3a. I find it difficult to accept this evidence; a heavenly voice calls a stop to further translations of the holy books ("... the land did not quake because of [the translation of] the Law, but it did quake because of [the translation of] the Prophets?", Meg 3a; see *Rosh Hashanah* Translated into English by Maurice Simon, London 1938, on pp. 9/10). We are not certain which particular earthquake is here referred to, yet in any case the reference comes from a later age than that of Gamliel I. The translator of the prophetic books is called Yonathan ben Uzziel. This and the fact that the reason for prohibition of a translation of the Kethubim was that "the name of the Messiah is foretold in them" makes it probable that the anger of the Bath Qol had been roused by a Greek targum, possibly that by Theodotion, and not by an Aramaic translation written in Hebrew letters. The reference in Meg 3a cannot be brought in connection with the story of Gamliel's I destruction of the Job Targum (Feigin, *l. c.*, p. 195).

Targum. The two items are best left apart: Shabb 115a refers to a targum while the character of the literary record mentioned in the LXX as συριακὴ βίβλος cannot, on the basis of available information, be determined.

The New Testament and Josephus, not explicitly yet by inference, point to the existence of targums of the Prophets and of the historical books of the OT. We have explicit reference to a Targum of Job in the first century. This targum was a book, it existed in written form and not merely as oral tradition. If a targum to the Kethubim, or part of the Kethubim, is proved for the time of Gamliel I, it can hardly be called a bold conjecture to assert that such Targum must have been preceded by targums to the Torah. The lack of external evidence — if indeed the above quoted mention in the Talmud[35] of various translations of the Pentateuch be disregarded as coming from too late a date — is not decisive. The Talmud records the sayings of the wise men who were able to read the Torah in the original tongue. They themselves composed and revised translations of it for the use of less happy and less learned individuals, but they would not attach the valuation of irrefutable proof to any such translation they made. Only the Hebrew Text was sacred; translations were man-made and but a poor, if indispensable, substitute for the Revealed Word.

The existence of an old Palestinian Targum on the Torah prior to the literary composition of earliest strata of evangelic tradition should not be denied. Yet even when this postulate is accepted, we have, from the view of our specific investigation into the relationship between Lc 2 49 and Fragm Targum ad Ex 15 2 still to deal with three questions:

(a) whether it may be assumed that there was one, or that there were several, Aramaic translations of the Law prior to the coming into existence of the Third Gospel;
(b) whether the internal evidence from the Fragmentary Targum permits the conclusion that this Targum contains remains of such early targum or targums;
(c) whether the particular passage in Fragm. Targ ad Ex 15 2 can be considered as retaining a text consistent with and characteristic of social conditions in Palestine in NT times.

It would be presumptious to attempt an answer to the first of these three questions. The scant information that is accessible in our age, even if supplemented by indirect inferences, hardly suffices to form an opinion. The general assumption may be for the existence of more than one Aramaic translation used in different places and by different groups of people, but exact information as to the facts is unattainable.

[35] See note 6 supra.

Less vague are the conclusions we may reach about the second point of our enquiry. The extant portions of the Fragmentary Targum confront the student, who tries to determine the time of their origin, with difficulties. There is no scarcity of indications of a late date for particular passages — yet there are, side by side with those passages, odd pieces which make it difficult to assume a late date of origin.

The Fragm. Targ ad Gen 25 34 ascribes to Esau denial of the belief in resurrection — perhaps an allusion to the alliance between Herod the Great and the Boethusian high-priests? (comp. Targ Ps-Jon ad Gen 36 and Gen Rabbah 63 20) Fragm. Targ ad Gen 49 10-13 hardly fits any historical situation subsequent to the conquest of Samaria and the destruction of the sanctuary on Mount Gerizim by Yoḥanan Hurqnos. The same period may be indicated by the passage ad Num 33 11. Fragm. Targ ad Ex 12 44 and Num 24 24 still differentiates between Rome and Edom — while, when living under Roman sway, the Jews found it convenient to speak of 'Edom' when they meant Rome — a practice that originated in times of the Caesaro-Herodian alliance, and to which later Jews had become so accustomed that they believed Esau to have been the founder of Rome. The passage to Lev 26 44 also seems to indicate the separate existence of an Idumaean (Herodian?) dominion. Zunz who pointed out some these references expressed the following opinion: »Geschriebene aramäische Übersetzungen der meisten biblischen Bücher hat es sicherlich schon unter den Hasmonäern gegeben«[36]). Zunz' dating of the extant Targums cannot be accepted to-day; he assumed Onqelos to the Pentateuch and Yonathan to the Prophets to have been composed in the time of Philo[37], Ps-Jonathan to the Pentateuch to have originated in about the third century, and the Fragmentary Targum to belong to the seventh century. Ps-Jonathan, according to Zunz, is a recension of an older Jerusalem Targum, while the Fragments are a 'second recension' of that same Targum[38]. The degree of textual divergence from the M. T. and the extent of midrashic additions seemed to Zunz to be a sign of later age. Yet he claims for the Fragments: »Man darf folgern, daß das jerusalemische Targum bereits ältere freiere Targumim benutzt habe«[39]. Zunz' view that the Fragmentary

[36] Supra note 24; on p. 61. — Other relevant observations on the subject of ancient targum texts: »Dürfen wir bei (der) Übereinstimmung historischer Zeugnisse und im Besitz hagadischer Targum-Fragmente zu den Büchern Richter, Samuel, Könige, Jesaia, Jeremias, Ezechiel, Micha, Habacuc, Zacharia, nicht die Folgerung machen, daß es zu den sämtlichen prophetischen Büchern ein vollständiges jerusalemisches Targum müsse gegeben haben?« (*O. c.*, p. 79). »Es wäre demnach die Existenz eines aus Palästina stammenden umfassenden Targums nachgewiesen, von welchem wir gegenwärtig nur einzelne Theile vollständig, anderes kaum in Bruchstücken besitzen« (p. 81).

[37] *O. c.*, p. 62.

[38] »Offenbar hat von dem jerusalemischen Targum des Pentateuch eine doppelte Rezension existiert, von welcher die eine — unser Pseudojonathan — ganz, die andere aber nur in Fragmenten zu uns gelangt ist . . . schon R. Binjamin Musaphia sprach die Überzeugung aus, daß unser Jonathans-Targum identisch mit dem Targum jeruschalmi des Aruch sei, zu welchem unser hierosolymitanisches Targum nur die Varianten bilde« (*o. c.*, p. 70).

[39] *O. c.*, on p. 75.

Targum and those parts of Targum Pseudo-Jonathan which are independent of Onqelos represent two different recensions of one and the same older Palestinian Targum has been accepted by Geiger and is accepted to-day (leaving aside the more detailed question whether various MSs of the Fragmentary Targum belong to one or to several separate recensions). In his excursus *Das jerusalemische Thargum zum Pentateuch*[40], Geiger says: »(Man) gelangte ... zur Einsicht, daß (Targum Pseudo-Jonathan) ... ein jerusalemisches Thargum ist (und) daß die Fragmente des Jerus. Th., welche wir noch außerdem besitzen, bloß Stücke einer anderen Rezension desselben seien«[41]. Consequently, Geiger uses the term 'Jerusalem Thargum' indiscriminately for both Ps-Jonathan and the Fragments. »So haben wir ... (von) dem jerus. Thargum ... eine ... bald vollständig bald in Trümmern aufbewahrte ältere Textrezension«[42]. Of the Fragments, and their relation to the text of the original Palestinian Targum of the Law, Geiger arrived at the conclusion »daß dort noch zuweilen eine größere Annäherung an die ältere ursprüngliche Gestalt sich findet als in Pseudo-Jon.«[43]. It is still worth while to read Geiger's characterisation of the editing process: »... man hielt ... Manches aus dem alten Thargum und der alten Haggadah bei«[44]. Old exegetic tradition and old religious lore had deeper roots amongst the Palestinian than amongst Babylonian Jews, and even when a Babylonian Targum to the Torah, Onqelos, was accepted by them, they were not prepared entirely to abandon their own, older, tradition. Thus passages from the Palestinian Targum to the Pentateuch were inserted in the text of Onqelos which had as its result the emergence of Pseudo-Jonathan, and fragments were preserved by them in a still non-conflated state, to which fact we owe the transmission of our 'Targum Yerushalmi'. The fact that very old parts are found side by side with late elements is, for Ps-Jon, well illustrated by Geiger in the words: »Man begnügte sich ... in Palästina mit der Ausbesserung des Einzelnen, setzte

---

[40] Contained in the book quoted supra in note 25, pp. 451—480.

[41] *O. c.*, p. 451. [42] *O. c.*, p. 480. [43] *O. c.*, p. 455.

[44] *O. c.*, p. 453. — Of Geiger's view on the question of the use of targums in Palestine the following statement might be useful: »Seit ältester Zeit ist das Institut der Übersetzung in die Landessprache, des chaldäischen oder aramäischen Thargums eingesetzt worden und während des ganzen zweiten Tempels lebenskräftig gewesen; diese Übersetzung war in Palästina ... nicht eine nackte wörtliche Wiedergabe, sie war vielmehr Erklärung, Erweiterung, direkte oder der Gegenwart angepaßte Ausdeutung und Ermahnung, daher nicht selten auch Umgestaltung, und so repäsentiert sich in ihr vollkommen der Standpunkt der älteren Halachah und Haggadah« (*o. c.* 452). Of the relation of Targum Ps-Jonathan to the original Palestinian Targum of the Law, Geiger makes the following very pertinent observation: »Die alte Halachah wie das alte Thargum hatte dort (*i. e.* in Palestine) noch tiefe Wurzeln und treue Repräsentanten ... so daß wir neben uralten Bestandteilen ganz späte Elemente finden, neben den von Mischnah und Gemaren getadelten Übersetzungen ... auch andere consequent nach ihnen gebildete ..., neben der Wiedergabe von Lesarten, welche der früheren ... Behandlung des Textes angehören und auch den andern alten Übersetzern vorgelegen (haben), wiederum strenges Halten am gereinigten Texte. Das Werk der Umgestaltung ist ... nicht durchgedrungen und wir haben dieser Halbheit einen reichen Schatz von historischen Trümmern zu verdanken« (*o. c.*, pp. 454, 455).

Neues neben Altes, berichtigte das Eine, ließ das Andere, kurz es ward eine Flickarbeit, der man ihren musivischen Ursprung ansieht«[45].

Ginsburger, in the preface of his edition of the Fragmentary Targum, remarks on its preservation in spite of the greater authority ascribed to Onqelos: »Neben diesem gewissermaßen offiziell anerkannten Thargum blieben ... auch ... andere theilweise erhalten«[46], and on the state of its preservation: »Da die Schreiber sich für berechtigt hielten hinzuzufügen, was ihnen beliebte, so mußten die Differenzen der einzelnen Rezensionen immer zahlreicher werden«[46].

Kahle judges of the extant Fragments of Targ Yer as follows: »Das (palästinische) Targum war nicht nur eine einfache Übersetzung des hebräischen Textes, sondern hat da, wo es für die Zwecke der Schriftauslegung angezeigt war, größere haggadische Ausschmückungen erhalten. Als in späterer Zeit das offizielle Targum Onkelos das alte palästinische Pentateuchtargum verdrängte, hat man auf die haggadischen Ausgestaltungen, die dieses Targum zu verschiedenen Stellen des Pentateuchs bot, nicht verzichten wollen und hat diese in besonderen Handschriften zusammengestellt. Diese Zusammenstellung haggadischer Ausschmückungen ist unter dem Namen Targum Jerušalmi weiter verbreitet worden und was uns als Fragmententargum erhalten ist, gehört durchaus zu dem alten palästinischen Pentateuchtargum«[47].

When discussing the question "*Could an Aramaic Gospel Be Written?*", Olmstead referred in passing to the original dates of the Targums; he thinks that some portions from the Fragmentary Targum belong to the second pre-Christian century, others to the period 6—37 C. E. Of Targ Ps-Jon, Olmstead observes: "The large amount of midrashic material ... is for the most part pre-Christian"[48]. As against Zunz, Olmstead claims with justification that the use of the Palestinian Aramaic dialect and more midrashic character which differentiate the Fragm Targum and parts of Targ Ps-Jon from Targ Onq are signs of an earlier, not later, date, and he is also correct when he says that the recension of the Fragments is older than that of the remnants of the Old Palestinian Targum of the Law which are preserved in Ps-Jon[49].

The deductions of the writers referred to above on the existence of one or several old Palestinian Targums to the Torah have been vindicated by exploration of the finds from the genizah in Old Cairo. In 1857, Geiger wrote »Wenn es dem, welcher diesen Gegenstand zu seiner speciellen Bearbeitung wählte ... gelingen sollte, handschriftliche jerus. Thargume vergleichen zu können, von denen uns bis jetzt keine Kunde geworden, so dürften wir noch interessante Aufschlüsse

---

[45] *O. c.*, p. 454.

[46] Moses Ginsburger תרגום ירושלמי לתורה *Das Fragmententhargum* (*Thargum jeruschalmi zum Pentateuch*) (Berlin 1898), p. XV.

[47] Paul Ernst Kahle: *Masoreten des Westens II* (*Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen IV*) (Stuttgart 1930), on p. 9

[48] Supra note 26, on pp. 60, 61.

[49] The arguments of the above quoted authors on the date of various portions of extant targumim are not invalidated by their deductions drawn in respect of other problems.

erwarten«[50]. In retrospect, these words have a 'prophetic' ring. We are in a position to-day to assert that the existence of an old Palestinian Targum to the Pentateuch is no longer a matter for surmise but a proven fact[51]. No comprehensive copy of that Targum is extant, but we possess portions of it which belong to at least three different recensions:

(a) the manuscripts from the Cairo Genizah[52];

(b) the various MSs of what has hitherto been known as Targum Yerushalmi, of different dates and not necessarily of the same basic recension, but in essence "a collection of midrashic explanations of verses from the Old Palestinian Targum to the Pentateuch"[53];

(c) a considerable amount of matter, chiefly of midrashic character, derived from a Palestinian Targum that was worked over in Byzantinic times, and still later became conflated with Targum Onqelos in the Targum Ps-Jonathan (Onqelos provides the frame into which a large amount of material from the older Targum has been inserted; a relation not exactly the same but in some way similar to the relation between Mc and Q in Mt).

When above those portions of the Old Palestinian Targum that are extant were characterised as 'belonging to at least three recensions', it should be understood that the reference is to three basic recensions. The six manuscripts of which fragments have come to light from the Cairo genizah are not of one and the same recension[54],

[50] *O. c.*, p. 456.

[51] »Wenn man bisher im wesentlichen auf Vermutungen hinsichtlich dieses Targums angewiesen war, ermöglichen diese Fragmente eine klare Vorstellung von ihm. Wir ersehen aus ihnen, daß es tatsächlich einmal ein vollständiges palästinisches Pentateuchtargum gegeben hat«, Kahle, *Masoreten des Westens II*, p. 1. — »Wir wissen jetzt mit vollster Sicherheit, daß es ein vollständiges palästinensisches Pentateuchtargum ... gegeben hat«, Anton Baumstark: *Pĕšīttā und palästinensisches Targum* (Biblische Zeitschrift XIX, Paderborn 1931) p. 258.

[52] Published in שרידי הירושלמי מן הגניזה אשר במצרים *Yerushalmi Fragments from the Genizah, vol. I* (*Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, vol. III*) edited by Louis Ginzberg (New York 1909), and in the second volume of Kahle's *Masoreten des Westens*, pp. 1—65, where a detailed description may be found.

[53] Kahle: *The Cairo Geniza*, p. 125.

[54] Arthur Marmorstein, in *Einige vorläufige Bemerkungen zu den neuentdeckten Fragmenten des jerusalemischen* (*palästinensischen*) *Targums* (ZAW XLIX, N. F. VIII, Gießen 1931, on pp. 231—242) discerns two steps of development in the texts of manuscripts from the Cairo Genizah. Of MS 20, 155 in the Taylor-Schechter Collection, Marmorstein writes: »Fragment A erlaubt ... die Vermutung aufzustellen, daß die der Halacha widersprechenden Stellen im Ps-Jon auf dieses (von A repräsentierte) alte Targum zurückzuführen sind; sie entsprechen der Halacha, wie sie in Palästina gelehrt wurde ... bevor die Mischna endgültig redigiert

yet compared with the so-called Fragmentary Targum or Targum Ps-Jonathan they represent one stage in the development, and belong to a group of written targumim on the Pentateuch which as yet held their own and made no compromise with Targum Onqelos (probably because Onqelos was unknown to the authors). The Fragmentary Targum, although again its various manuscripts show traces of a plurality of editing hands, belongs to another stage: holding out against the authority of Onqelos had become impossible and the editors confined themselves to the task of preserving — untainted by the influence of Onqelos — select portions from the Old Palestinian Targum that were not in too flagrant a conflict with the new halakha. In the case of Ps-Jonathan the procedure was different; its author or authors tried to combine parts from the Palestinian Targum with the Babylonian Targum. The fact that only one manuscript of Ps-Jonathan is extant makes it difficult to say whether various editions were brought out after the combination of the two Targums had been effected. The conflation itself was certainly the work of one person, or of one group of persons with closely related interests, but it is impossible to say how many variations the text of the Palestinian Targum might have undergone before it reached the point where parts of it became combined with Targum Onqelos. That there are in Targum Ps-Jonathan, in spite of the late date of its extant recension, passages of great antiquity can be seen from the fact that the quotation from Deut 13 2 in Mc 13 22 agrees with the text of Ps-Jon as against M. T., LXX and Targ Onq combined. It can further be seen from Ps-Jon ad Ex 1 22 II Tim 3 8 records the names Ἰαννῆς and Ἰαμβρῆς as men who 'withstood Moses'. It may be noted that both names also occur in the Targum[55]. It is quite unthinkable that the editor of Ps-Jonathan obtained the names from the NT. As neither the M. T. nor LXX even mention that Pharaoh when issuing his decree had any advisers, the conclusion must be drawn that the tradition which Ps-Jonathan here preserves was older than the Pastoral Epistles.

---

worden ist« (*l. c.*, p. 241); »ein vollständiges Targum Yerushalmi (hat) existiert und . . . es . . . wimmelte von antihalachischen Bestimmungen« (p. 234); »das Fragmententargum wie das Ps.-Jonathantargum sind nur verschiedene Überarbeitungen des Targum Jerushalmi. Daß das letztere der Vergessenheit anheimfiel, nur fragmentarisch oder aber im Pseudo-Jonathan in einer von der ursprünglichen ganz verschiedenen Form erhalten geblieben ist, ist . . . kein Wunder. Die Halacha des palästinensischen Targums war völlig veraltet, außer Kurs gesetzt und unbrauchbar. Sie bedurfte einer gründlichen Revision. Eine solche wurde ihr im Onkelos zu teil« (*l. c.*, p. 234).

[55] Walton's *Polyglott*, *l. c.*, on p. 103. The tradition is already expressed in the Book of the Covenanters of Damascus 7 19 (col. 5, lines 18, 19). *Compare* Ps-Clem Recognitiones III LVI 2 (MPG I 1306).

The difference — a very substantial one — between manuscripts of what has above been called 'recension (a)' from 'recensions (b) and (c)' lies then in the fact that the fragments from the Genizah contain halakhic portions of the Old Palestinian Targum, while these have in the main disappeared from manuscripts of 'recension (b)' and — to a lesser degree — from 'recension (c)'. Halakhic portions from the Old Palestinian Targum of the Torah that was current in Palestine in NT times became expendable when Targum Onqelos was accepted as the authoritative rabbinical interpretation of the Torah; parts that were inconsistent with Onqelos have survived 'by mistake' in Targum Ps-Jonathan, and fragments consisting chiefly of haggadic and midrashic elements were kept independently of Onqelos — these parts are our 'Targum Yerushalmi'.

Comparison between the genizah relics and the MSs of the Fragmentary Targum shows that on quite a few occasions the two overlap. This provides a valuable aid for tracing the development of the text and trying to establish the time of its origin.

In the fragment Ex 21 1—22 27 (Cambridge, T—S 20, 155) the words על משענתו from the M. T. of v. 19 are translated על חוטריה. Targum Onqelos has instead על בוריו. This concerns a legal issue; the adaptation of the term in Onqelos testifies to a state of society in which the regulation of Ex 21 18. 19 appeared ambiguous or insufficient. If as a result of a fight between two persons one was injured, became bedridden, and after a period of confinement to his sick-bed was able again to walk with the aid of crutches, a literal interpretation of the Exodus ordinance — רק שבתו יתן — would have rendered the offender liable only to pay indemnification (שֶׁבֶת, *sitting, cessation [of work]*, thence 'loss of time', becomes in Mishnaic Law a technical term denoting 'temporary total disablement' and also 'indemnification for temporary total disablement'). To accept such an interpretation was impossible in an advanced society; it might have implied that the wrongdoer, under certain circumstances, would get off with a payment of costs for medical treatment and temporary maintenance while his victim was permanently crippled. Rabbi Ishmael ben Elisha (end of first and beginning of second century) taught that the words »he walks abroad on his staff« in Ex 21 19a were to be interpreted allegorically in the sense 'he walks in the fulness of his health'[56]. Onqelos stipulates that only in the case of the victim's complete recovery might the offender, except for payment of indemnification, be acquitted. The Targum fragment from the Cairo Genizah has not yet this specification.

---

[56] Mekhilta 82b; compare Sifre to Deut 22 17, Yer Kethubim XXVIIIc; Bacher, *Agada der Tannaiten, vol. I* (Strasbourg 1884), p. 247. See further Philo, De spec leg III 105—107, Josephus Ant IV 277.

The midrashic reference in Mishpatim to Ex 21 19 is late and purely speculative; it comes from a time when the rabbis had no longer any judiciary authority and could make the ancient ordinances an object for edifying meditation instead of treating them as practical law and supplementing them with a practical commentary (*Midrash Rabba Exodus*. Translated by S.M. Lehrmann, London 1939, p. 366).

A similar 'gap' in legislation was found in the subsequent verse Ex 21 20b; the ruling "he shall surely be punished" does not stipulate the method of punishment nor the penalty to be imposed. We have here a 'statutory law' (*loi*, *Gesetz*) which for its implementation depended on a supplementary ordinance (*arrêté*, *Durchführungsverordnung*). In older times, the oral tradition of elders and scribes provided the instrument for implementation; now it had become necessary to put the regulation into writing. Rabbinical halakha of a later time, expressed in the Targums from a later age, stipulates that a person who committed manslaughter by killing his slave "shall be punished by the sword". The Genizah Targum is more liberal to the owner of the slave — מזקנסא יתקנם — and permits a fine as the mode of punishment. This jurisdictional practice was known to and was explicitly rejected by rabbi Aqiba. We have therefore in the genizah fragment a reflection of a legal practice from the time before Bar Kokhba. It is now interesting to note that while Onqelos and Ps-Jonathan accept the more rigid standpoint of Aqiba, the Fragmentary Targum agrees in Ex 21 20b with the manuscript from the genizah and so endorses a legal practice from before the time of Aqiba[57].

The genizah fragment ad Gen 31 38-54 (Leningrad, Antonin Collection 542) has points of agreement with the Fragmentary Targum (in v. 39 there is partial disagreement) and so have the fragments ad Gen 32 16. 26. 27 (Oxford Bodleian MS Heb c. 4, fol. 19) and ad Gen 35 9 (Leningrad Antonin Collection 542).

A point of particular interest arises in comparing the genizah fragment ad Gen 9 5-23 (Oxford Bodleian MS Heb d 49, fol 48) with rabbinical theology. In the genizah fragment Noah is called a 'just man', גברה צדיקא. The same title is given to him in the Fragmentary Targum. This is out of keeping with late rabbinical teaching. Without entering into the question whether Paul's ideas were rabbinical or whether the rabbis had become Paulinists, suffice it to state that according to late rabbinical theology Noah was a man without merits of his own and was saved from extinction entirely by God's grace[58]. It would be interesting to investigate how this theology arose. One of the chief reasons for the lack of respect, on the part of late

[57] For an opposite view on the dating of the remaining fragment of the genizah targum Ex 21 1—22 27 see Jacob L. Teicher: *The Oldest Dated Documents in the Genizah* (Journ. of Jewish Studies I, London 1949, on pp. 156—158) and the same author: *A Sixth Century Fragment of the Palestinian Targum?* (Vetus Testamentum I, Leyden 1951, on pp. 125—129).

[58] Different rabbis held conflicting views on Noah's character or merits. R. Yehudah explained Gen 6 9 as follows: "Only in his generation was he a righteous man; had he flourished in the generation(s) of Moses and Samuel, he would not have been called righteous; in the street of the totally blind, the one-eyed man is called clear-sighted" (Gen Rabbah 30 9; see Engl. translation by H. Freedman, London 1939, p. 237). Against this uncharitable view, R. Neḥemyah expounded: "If he was righteous when in his (evil-doing) generation, how much more so [if he had lived] in the age of Moses". A discussion between the same rabbis on God's respective estimates of Noah and Abraham is recorded in Gen Rabbah 30 10 (Engl. translation p. 238). — R. Yoḥanan reproached Noah with lack of faith: "had not the water reached his ankles, he would not have entered the Ark" (Gen R 32 6; Engl. translation p. 253). The controversy even reached such a pitch that some rabbis found it necessary to assert that Noah had a share in the world-to-come (Gen R 30 4; Engl. translation p. 234; there also a word-play on the name

rabbinical exponents, for Noah's person was doubtless a reaction which set in to the exalted concepts of Noah that had been variously expressed in the Enochic literature. It is possible that the אִישׁ הָאֲדָמָה in Gen 9 20 lent itself to the interpretation עַם־הָאָרֶץ — and it is in any case probable that the learned rabbis of Tiberias and of Pumbeditha had little use for a man who tilled the ground and did not devote his time to the gemara — but there are deeper implications. The concept of 'righteousness' is inextricably connected with the concept of 'the covenant': a man who lives up to his contractual commitment is 'righteous'. Here entered the consideration that Noah had no such commitments to fulfill. The Torah had not been given in his time, and he could therefore not live up to it. If Noah was of a naturally devout disposition, that still would not make him 'a righteous man' — to be a צַדִּיק required in the first place to know the Law, in the second to observe it, and in the third to love observing it. As God made his covenant with the human race only after the flood, Noah had no divine precepts to guide him in his actions, and however pure of heart he was by disposition, he would not have been righteous in the technical sense.

This rabbinical theology was unknown to the author of the Fragmentary Targum — or, to be more exact, to the author of the Old Palestinian Targum from whom the editor of Targum Yerushalmi (I) accepted the earlier view on Noah's character without registering opposition. In Onqelos' time the opposition had carried the day[59].

The Fragmentary Targum shares with the genizah fragment ad Gen 29 17 — 30 2 (Leningrad, Antonin Collection No. 111) an expansion concerning Leah's tender eyes. The content of the expansion testifies to anti-Idumaean feeling[60]. This ex-

נֹחַ: "He was a comfort to himself and a comfort to the world, a comfort to his fathers and a comfort to his children, a comfort to celestial beings and to mortals — in this world and in the world-to-come", Gen R 30 5). See also 'Erubin 18b (Translated into English with Notes Glossary and Indices by Israel W. Slotki, London 1938, on p. 127) and Gen R 32 3 (Engl. translation p. 251).

[59] In the light of these considerations the judgment of Matthew Black appears justified that parts of the Palestinian Pentateuch Targum in the form of some of the genizah fragments can be dated to NT times (". . . parts of it can be dated with certainty to the first Christian century or even earlier — the comparatively late date of the manuscripts has nothing to do with the date of the translation", *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1946, p. 20).

[60] Anti-Edomite feeling is expressed throughout the surviving parts of the Old Palestinian Targum to the Torah, including those that are known only from Targum Ps-Jonathan (for an instance see the latter ad Gen 49 21). These sentiments, together with the anti-Edomite oracles that are contained in the OT, can be understood only from a given historical situation, as the result of a living development. There are two periods in Jewish history that provide the conditions for the rise of such feeling: in early postexilic days after the destruction of the first Temple, and then after the decline of Hasmonaean power and Herodian usurption of the throne. Only for the period when these things were still a living memory can the adornment of the targums with anti-Edomite traits be understood (Comp. Targ Ps-Jon ad Gen 50 13, Soṭah 13a, 13b (Engl. ed. p. 66) and Pirqê de R. Eliezer 39e (English translation by Gerald Friedländer, London 1916, on pp. 309—311). National animosity against Idumaea on the part of the writer of the basic document explains why he selected Esau as the object of his hostile comment.

pansion is also found in Pseudo-Jonathan. Both these Targums contain also a haggadah on Tamar which, in a yet less developed state, is found in the genizah fragment ad Gen 38 16—39 10 (Oxford Bodleian MS Heb e. 43, fol 66/67).

These few comparisons prove three points: of all later Targums the Fragmentary Targum stands most closely related to the remains from editions of the Old Palestinian Targum which have come to light by exploration of the genizah finds; in one instance the theology of the Fragmentary Targum differs from late rabbinical thought; in another instance its views on the administration of justice reflect a practice current before the time of Aqiba[61]. One may not go as far as Olmstead and claim that a date later than 37 C. E. is excluded for the last recension of extant texts of the Fragmentary Targum. The recension may be of considerably later date without making it impossible for material to be found in this Targum that remained untouched by the hand of a later editor[62]. With this conclusion, our quest for an answer to point (b) — page 158 above — is at rest.

---

[61] Subsidiary evidence of the antiquity of certain parts of the Palestinian Targum which had been allowed to stand in later Targum editions can be adduced in many instances. Hans Joachim Schoeps, in an article, *Simon Magus in der Haggadah?* (HUCA XXI, Cincinnati 1948, pp. 257—274) draws attention to the record in Sanh 106b of a conversation between R, Ḥanina and a heretic — probably a Christian Jew — on the age of 'Balaam'; Schoeps assumes that this conversation was prompted by, and is connected with, a legend recorded in the extant Targ Ps-Jon ad Num 31 8 (Walton's *Biblia Sacra Polyglotta* vol. IV, *Divisio Triplex Targum* p. 302) There we read of an aerial combat between Balaam and another man. Schoeps maintains that 'Balaam' is here a cover name for the historical Simon Magus. If this is so, we are compelled to draw the conclusion that the story in Ps-Jonathan originated in the first century (though its extant text may be the result of retouches at a later date). Simon Magus's aeronautic exploits are recorded in the Praxeis Petrou XXXII, in Ps-Clem Rec II 9 (MPG I 1252), Hom II 32 (MPG II 100) and in the Diataxeis tōn dōdeka Apostolōn VI 9 (MPG I 929—932) into which the story had come from the Didascalia. If then Simon Magus appears as a magical flier in both rabbinical and Christian-Jewish traditions, we have to assume that the story had a common source. It is unthinkable that rabbinical Jews after the time of rabbi Gamliel II and rabbi Tarphon would have had recourse to Christian-Jewish sources, and the opposite is equally unlikely. As the story of Simon's flying — with variations — is found in both rabbinical and Christian records, it must have originated before the parting of the roads, *i. e.* prior to the age of rabbi Tarphon. Only thus is it possible that a legend which to all appearances seems to be of Christian-Jewish origin could have found its way into the Targum.

[62] If some of the Genizah fragments have advanced our direct knowledge of the existence of a Palestinian Targum of the Pentateuch to a date not later than the first third of the second century of our era, we have by no means yet explored the initial stages in the development of this Western Targum. There remains to be investigated the question of a possibly targumic origin of the Pshitta Pentateuch and of the Christian Palestinian Pentateuch. In this direction, spadework has been

We are now entering phase (c) of our investigation with regard to the import of Fragm Targ (II) ad Ex 15 2 on the answer of Jesus to his parents in Lc 2 49, and have strictly to limit the investigation

done by Joseph Perles in *Maletemata Peschitthoniana* (Wroclaw 1859), by J. M. Schönfelder in *Onkelos und Peschittho. Studien über das Alter des Onkelosschen Targums* (München 1869) and by J. Prager in *De Veteris Testamenti versione quam Peschitto vocant* (Göttingen 1875). Prager maintained that the Pshitta Pentateuch was ultimately based on a Targum from the second or first pre-Christian century. In recent times Anton Baumstark has dealt with this problem. Baumstark's study *Pĕšīttā und palästinensisches Targum* (Biblische Zeitschr. XIX, Paderborn 1931, pp. 257—280) investigates into the relation of the Pshitta and a Targum the ultimate provenance of which was Palestine. Another study of Baumstark's, *Das Problem des christlich-palästinensischen Pentateuchtextes* (Oriens Christianus XXXII — third series vol. X — Leipzig 1935, pp. 201—224), mainly deals with the relation of such a Targum to the Christian-Palestinian Pentateuch Text. Baumstark denies that the Old Palestinian Targum in any of the forms represented by the genizah fragments could have been the basis of the Pshitta and says: »Die Pĕšīttā geht auf eine noch ältere Entwicklungsstufe jener Tradition zurück, als sie durch die Genizatexte bezeichnet wird« (B. Z. p. 261). He speaks of »Herkunft der Pĕšīttā von einer noch hinter der Textgestalt der Geniza-Bruchstücke liegenden Fassung des palästinensisch-westaramäischen Targums« (*ibid.* p. 266). We would thus have to assume that the Aramaic source of the Pshitta Pentateuch represented the Old Palestinian Targum to the Torah in a form substantially older than any of the 'three basic recensions' of that Targum of which we have direct knowl dge. Baumstark explains the occasional affinity of Onqelos with the Pshitta by the hypothesis that a copy of the Old Palestinian Targum to the Pentateuch was brought to Mesopotamia (Adiabene) in the first century C. E. and that this Targum underwent a chequered history: one branch of it, used by Jews, was later brought into accordance with the M. T. and resulted, after progressive revisions, finally in Onqelos, while the other branch, used by Christians, was at a later date thoroughly revised from the LXX and resulted in the Pshitta Pentateuch (*ibd.* p. 267).

Similar conclusions were reached by Baumstark in respect of the Christian-Palestinian (hexaplaric Syriac) Text of the Pentateuch. He examined a fragment of Gen 19 1-10 (published by Friedrich Schulthess in *Christlich-Palästinensische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus*, Abh. d. Kgl. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, Phil.-Hist. Kl., N. F. VIII, Berlin 1905, pp. 19, 20) and the text of the same passage from *A Palestinian Syriac Lectionary Containing Lessons from the Pentateuch, Job, Proverbs, Prophets, Acts and Epistles*, published by Agnes Smith-Lewis (London 1897; the passage corresponding to the Damascus fragment on pp. 98—103). After establishing the fact that both the Damascus fragment and the text from the Lectionary have points of affinity on the one hand with the Septuagint and on the other hand with readings of Targum Yerushalmi (Fragm. Targ.), Baumstark asks how this complexity can be explained if the Palestinian-Christian Text owed its origin to the Greek. He arrives at the conclusion that the Palestinian-Christian texts represent »das Ergebnis einer Überarbeitung . . . eine(r) vom Judentum übernommene(n) Form palästinensischen Targums« (O. Ch.,

to whether the verse in the Targum might be due to a late recension or whether it should be considered as being part of the extensive Old Palestinian Targum.

עֻזִּי וְזִמְרָת[a] יָהּ
וַיְהִי־לִי לִישׁוּעָה
זֶה אֵלִי וְאַנְוֵהוּ
אֱלֹהֵי אָבִי וַאֲרֹמְמֶנְהוּ

a) וְזִמְרָתִי in the Samaritan Pentateuch; *laus mea* in the Vulgate.

b) וַאֲרֹמְמֶנְהוּ in later vocalisation.

p. 201). »Eine nachträgliche Beeinflussung eines von Hause aus christlichen Bibeltextes durch einen vom M. T. verschiedenen spezifisch jüdischen (*i. e.* Targum Yerushalmi) ist . . . eine religionsgeschichtliche Unmöglichkeit. So bleibt nichts anderes übrig als zunächst im vorliegenden Einzelfall an dem mit Je (= Targ Yer) übereinstimmenden Textelement das Ursprüngliche und in der Wiedergabe des griechischen .. den . . Einschub zu erblicken. Das bedeutet dann aber zwangsläufig allgemein, eine selbst noch auf dem Boden des Judentums erwachsene Form palästinensischen westaramäischen Targums als die Urgestalt des christlich-palästinensischen Pentateuchtextes zu unterstellen und erst in dessen tatsächlich vorliegenden Fassungen das Ergebnis einer tiefgreifendsten christlichen Überarbeitung nach dem Griechischen zu erkennen« (*ibd.* p. 214) . »Man hat ausgehend von dem nie in Zweifel gezogenen Dogma ursprünglicher Übersetzung aus dem Griechischen bisher bezüglich des christlich-palästinensischen Alten Testaments ... grundsätzlich falsch gesehen« (*ibd.* 220). Baumstark d duces from his most detailed and penetrative analysis that »der ursprüngliche Charakter eines westaramäischen Targums für den christlich-palästinensischen Pentateuchtext feststeht« (*ibd.* p. 221).

If the results of Baumstark's investigation are accepted, and if the required wider application is made, it appears that the LXX was not the primary but the secondary source of both the Pshitta and the Christian-Palestinian Texts of the Pentateuch. The foundation of these Texts would have been a Jewish Targum which the Syriac speaking Christian communities accepted before the Christian revision of the Greek Old Testament (our 'Septuagint') attained its position of authority. "It was... an ancient Palestinian Aramaic Pentateuch Targum which formed the basis of the Peshiṭta Pentateuch"; "The ultimate basis of the Syriac Pentateuch was a Jewish-Palestinian Pentateuch Targum", Matthew Black: *An Aramaic Approach*... pp. 20, 198. The Targum in question would have been an ancestor of the oldest texts of Genizah Targums. This advances the date of origin of the Old Palestinian Targum to an age definitely beyond NT times.

The mere fact that the names of the authors of Aramaic Bible translations are unknown, while the names of at least some of the Greek translators are known, indicates that the archetype of the Targums comes from an earlier age than the second century. The names 'Onqelos' and 'Yonathan ben Uzziel' which appear in the Talmud as those of translators were originally intended to refer to hexaplaric authors, Aqilas and Theodotion. Later rabbinical generations which had become estranged from the world of Greek-Jewish literature affixed these names to the existing Aramaic translations.

βοηθὸς καὶ σκεπαστής[a]
ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν
οὗτός μοι θεὸς[b] καὶ δοξάσω αὐτόν
θεὸς τοῦ πατρός μου καὶ ὑψώσω αὐτόν

a) סִתְרָה? (Deut 32 38: יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָה)

b) or θεός μου.

תּוּקְפִי וְתוּשְׁבַּחְתִּי דְּחֵילָא יְיָ אָמַר בְּמֵימְרֵיהּ
וַהֲוָה־לִי לְפָרִיק
דֵּין אֱלָהִי וְאַבְנֵי לֵיהּ מַקְדָּשׁ
אֱלָהָא דַּאֲבָהָתִי וְאֶפְלַח קֳדָמוֹהִי[63]

In a targum we expect a certain latitude in translation, and the older the Targum is, the greater the latitude we encounter. The Fragmentary Targum gives the first half of the verse — up to וַיְהִי־לִי לִישׁוּעָה — in the following manner

תּוּקְפָא וְרוֹב תּוּשְׁבָּחָא דְּחֵיל כָּל עַלְמָא יְיָ אָמַר בְּמֵימְרֵיהּ
וַהֲוָה לָן לְפָרִיק

when it suddenly deserts the canonical text and inserts a midrashic expansion which is to all appearances older than the targum (translation) itself. Between the first and second half of the Biblical verse, the targumist intercalates a large piece of haggadah which contains the following sentence — given here in the text of the *editio princeps* which is marred by printing errors, in the text of Walton's Polyglott, and in the text of Miqra'oth gedoloth:

מִן תְּדֵי אִימְהָתָא הֲוּוֹ יַנְקָיָא מְרַמְּיִין בְּאֶצְבְּעֲתְהוֹן לְאַבְהָתְהוֹן וְאָמְרִין לְהוֹן
דֵּין הוּא אֲבוּנָן דַּהֲוָה מְיַנֵּק לָן דְּבַשׁ מִן כֵּיפָא וּמְשַׁח יְתַן מִן שְׁמִיר טִינָרָא

מִן תַּדֵּי אִמְּהָתָא הֲווֹ יַנְקָיָא מְרַמְּזִין בְּאֶצְבְּעָתְהוֹן לְאַבְהָתְהוֹן וְאָמְרִין לְהוֹן
דֵּין הוּא אֲבוּנָן דַּהֲוָה מְנֵיק לָן דְּבַשׁ מִן כֵּיפָא וּמְשַׁח יְתַן מִן שְׁמִיר טִינָרָא

מִן חֲדֵי אִימַּהָתָא הֲווֹ יַנְקָיָא מְרַמְּזִין בְּאֶצְבְּעָתְהוֹן לְאַבְהָתְהוֹן וְאָמְרִין לְהוֹן
דֵּין הוּא אֲבוּנָא דַּהֲוָא מְנֵיק לָן דְּבַשׁ מִן כֵּיפָא וּמְשַׁח יָתָן מִן שְׁמִיר טִינָרָא

[63] Exact vocalisation of Jewish Aramaic texts remains, in spite of centuries of labour by ancient rabbis and modern scholars, a *desideratum*. The above passage is rendered by Abraham Berliner in his edition תרגום אנקלוס *Targum Onkelos*, vol. I (Berlin 1884) on p. 76 as

תָּקְפִי וְתֻשְׁבַּחְתִּי דְּחֵילָא יְיָ אָמַר בְּמֵימְרֵיהּ
וַהֲוָה לִי לְפָרִיק
דֵּין אֱלָהִי וְאַבְנֵי לֵיהּ מַקְדַּשׁ
אֱלָהָא דַּאֲבָהָתִי וְאֵיפְלַח קֳדָמוֹהִי

"From the breasts of [their] mothers sucklings made signs with their fingers to their fathers and said to them: He is our Father who gave us honey to suck out of the rock, and gave us oil from the flinty rock".

After having made this insertion, the targumist returns to the Biblical text and translates the second half of the Exodus verse

דֵּין הוּא אֱלָהָן וּנְשַׁבַּח יָתֵיהּ
אֱלָהָא דַּאֲבָהָתָן וּנְרוֹמְמָה יָתֵיהּ [64]

By all standards of judgment, the inserted passage is older than the translation itself. The targumist knew the midrash, and he understood the Exodus verse in a manner which made it appear to him suitable for effecting the insertion in this particular place. For the date of origin of the midrash we have two indications: it is later than Ps 81 17 (16) = Deut 32 13, from where it obtained the 'honey out of the rock', while Exodus was satisfied with water, and it belongs to an age in which the targumist could understand the words אֱלֹהֵי אָבִי וַאֲרוֹמְמֶנְהוּ in the sense "God, my Father — and him will I exalt" instead of "my father's God — and I will exalt him". It is the most striking characteristic of the Targum passage that the insertion seems to have been suggested by a reading of אָבִי, in אֱלֹהֵי אָבִי (Ex 15 2), as a nominative. The form אָבִי stands here in fact for the genitive; were it meant to be a direct appellation, in the nominative = vocative, the following verb would be אֲרוֹמְמֶךָּ. The fact that the verb has the suffix of the third person and not of the second shows quite clearly that the intended meaning was 'the God of my father' and not 'God, my Father' for which the targumist might have taken it. Ex 3 6, with the formulation אָנֹכִי אֱלֹהֵי אָבִיךָ = I [am the] God of thy father!", though of different authorship than the original Song of the Children of Israel, also supports the reading as a genitive[65]. But in a

[64] Here is an example on which it can be clearly seen how targums were being constantly revised under more than one single aspect. Comparison of Onq with Targ Yer ad Ex 15 2 shows that both targumists agree on theology: the intervention by God in human affairs is indirect. In all other respects the two Targums disagree; Onqelos is both literally closer to the M. T. and musically and rhythmically by far superior. The succession of open *ā*'s in אֱלָהָא דַּאֲבָהָתִי followed by an *i* as the wide *ō* in קֳדָמוֹהִי again followed by the sound *i* is of great beauty. Onqelos is not always the dry grammarian.

[65] At its root, and historical basis, אֱלֹהֵי אָבִי is of course ὁ πάτριος θεός, the house-god in whose cult a certain family, clan, tribe, are united. It is an expression as would be used by a primitive community defined by ties of kinship and characterised by worship of its special deity. When the song, an echo of which we

free midrash, from early times, the liberty taken by the targumist in basing his exposition on an understanding of the Exodus line in the nominative, would not be surprising. In later times, such interpretation is less likely.

Apart from this midrashic expansion in the Fragmentary Targum all other known Jewish interpretations of the Exodus verse presuppose the reading of אֲבִי as a genitive.

We should now ask whether the uncommon interpretation in the Fragm. Targum accords better with late-Jewish or early Jewish concepts. It is in agreement with the transcendent God-concept of late Judaism to emphasise the distance between man and God. Even an expression such as 'God of my father' (*sing.*) was somehow felt to be too close, too intimate, in some degree irreverent and prejudicial to the transcendent nature of Deity. More and more, with the advance of time, God becomes 'the God of the fathers' [66], ever-present though,

possess in Ex 15 1b-18, was originally composed, the career that lay before this god and led to his becoming the One God of the Universe (*Weltgott*), was still a matter of the distant future.

[66] The historical fashion of referring to God, and addressing God in direct speech, as *the God of the fathers* occurs already in Dan 2 23 (comp. Sap 9 1). It is undoubtedly even more ancient and goes, at least, back to the time of the Exile. We should be wrong in assuming that we are in a position neatly to divide the history of Jewish religion into periods when Jews said 'God, my Father' or 'God of my father' or 'God of our fathers' and so on. The boundary lines cannot be defined so conveniently. All the expressions quoted are used during the same period and sometimes by the same persons. Yet the fact that certain of these modes of religious feeling become more prevalent in certain periods than in others does give a clue as to the character of the religious feeling in that period.

As a point of interest in connection with the interpretation of the verse Ex 15 2 we may refer to the Latin translation of the Onqelos rendering. This translation undoubtedly came about with the aid of Jewish advisers. Onqelos renders אלהי אבי literally by אלהא דאבהתי; yet the translators render Onqelos in the following manner:

Fortitudo mea et canticum meum
Dominus terribilis: dixit in verbo suo
Et fuit mihi in redemptorem.
Hic est Deus meus: et [a]edificabo ei sanctuarium,
Deus patrum meorum
Et serviam coram eo.

(Complutensian p. qiiii, Montanus I p. 235, Le Jay I p. 246/7, Walton I p. 291). The force of the habit of addressing God as 'God of the fathers' was such that those Jews who assisted in the translation did not even notice that they were dealing with a text that had the singular.

Religious feeling can never be 'characterised' by convenient classification in the manner of glibly affixing separate labels and dividing the expressions of religious sentiment under separate subtitles. With this limitation in mind, and aware of the

yet ever unapproachable. To a mind thus conditioned, it was impossible to understand the Exodus passage in the sense of a direct appellation 'God, my Father' and use it, thus understood, as a point where to connect with the Exodus account a midrash that contained the moral דַּיִן הוּא אַבוּנָן. Such direct appellation is certainly frequent in older Jewish writings[67]; it had become the norm in the time of redacting the Psalms (אָבִי אָתָּה אֵלִי וְצוּר יְשׁוּעָתִי = *my Father art thou,*

---

fallacies involved in the attempt, we might venture to say of the attitude to God of Jewish religious thinkers that:

(1) to the great prophets — and this by no means excludes the Twelve — and to the psalmists, God is God of the presence;

(2) to most of the apocalyptic writers, God is foremost God of the future;

(3) to some of the later rabbis, God has become the God of the past.

Let it be repeated that this tentative assessment has gaps; there are passages in the Psalms in which God is as dead and 'historic' as a book once published, and there are rabbis to whom God is as close and living as to Isaiah and Ezekiel.

[67] It is impossible, within the compass of this article, to array all the relevant references and distinguish between uses from different times and 'classify' shades of meaning. A provisional survey of passages where God, in reproach or in consolation, speaks as 'the father of the Jewish people' yields the following references: Hos 2 1 (1 10), 11 1 (comp. Ex 4 22); Isa 1 2. 4, 30 1. 9; Jer 3 4. 14. 19, 31 2. 9. 20; Deut 8 5 (comp. II Sam 7 14; I Chr 22 10, 28 6; Ps Sol 18 4), Deut 14 1, 32 5. 6. 7. 11. 18-20; Ps 68 6 (5), 73 15, 103 13; Isa 43 6. 12, 44 3. 9. 21, 45 11, 46 13; Isa 63 8. 16, 64 8; Mal 1 6, 2 10; Jub 1 24. 25, 2 20; Tob 13 4; Jud 9 4; Sib Or 3 702. 703; Sir 23 1. 4, 36 17, 51 10; I Chr 29 10; Esth (Gk) 16 15. 16; En 62 11; Test Levi 18 8. 12. 13, Test Judah 24 3; Targum Ps-Jon ad Lev 22 28 (compare Lc 6 36); Ps Sol 17 30; Sap 2 16. 18, 5 5, 12 19. 21, 14 3, 16 10, 18 3. 4. 13; Philo, De conf ling 145; De opif mundi 61; Josephus Ant 5 93; III Macc 5 7; IV Ezra 5 28, 6 58; Shimeon ben Shetaḥ (Ta'anith 23a; Rabbinowitz p. 117), Ḥoni the rain-maker (Ta'anith 23a; Rabbinowitz p. 116), Ḥanan ha-Nehba (Ta'anith 23b; Rabbinowitz p. 120), Eleazar ben Azaryah (Siphra ed. Weiss 93d; Bacher, Agada der Tannaiten I p. 228), Aqiba (Pirqê Aboth III 14 or 19 and Yoma VIII 9), Pinhas ben Yair (Soṭah 49a); Yehudah ben Temah (Pirqê Aboth V 20) (Freedman p. 574); T. Y. Qiddush I 61c; Yer Maaseroth 50c; T. B. Baba Meṣia 59b, Zebaḥim 116a; Deut Rabbah 2 35; Qaddish Seder Rab Amram I 13b etc. etc. It was at all times common Jewish usage to refer to God as the Father.

Of special interest are perhaps the references to Shimeon ben Shetaḥ and to Ḥanan ha-Nehba. When, in a period of drought, people approached Ḥoni the circle-drawer (or rain-maker) to make rain, he prayed to God with the words »Master of the Universe, thy children have turned to me . . .«. When Shimeon ben Shetaḥ heard that Ḥoni, by his prayer, had succeeded in making it rain, Ḥoni's action appeared to him frivolous and he rebuked Ḥoni for »acting petulantly before his Father until the Father grants his desire«. Both the matter-of-fact reference in Ḥoni's prayer to the Jews as God's children and the naively-intimate form of Shimeon's rebuke prove that it was common and ordinary usage amongst Jews of those days to speak of God as 'Father'. (compare the way in which Ḥoni referred

my God and the rock of my salvation", Ps 89 27. (26)[68] and of Ben Sira (וְאֵל יְקָרֶאךָּ בֵּן = *and God will call thee [his] son"*, Sir 4 10c; κύριε πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μου = יהוה אָבִי וַאֲדוֹן חַיַּי = *YHWH, my Father and lord of my life"*, Sir 23 1; in Sir 51 1, אֲהַלֶּלְךָ אֱלֹהֵי יִשְׁעִי אוֹדֶיךָּ אֱלֹהֵי אָבִי, ἐξομολογήσομαί (ἐξομολογοῦμαί in A) σοι κύριε βασιλεῦ καὶ αἰνέσω σε (σε missing in A) θεὸν τὸν σωτῆρά μου[69], the meaning is doubtless one of direct address to God with the words "I will praise thee, God my salvation, and will thank thee, God my Father"! Cahana's new text[70] does not bring that out sufficiently clearly. The direct address is evident a few lines below in the Hebrew of Sir 51 10, יְיָ אָבִי אָתָּה כִּי אָתָּה גְּבוֹר יִשְׁעִי, where the secondary character of the Greek is obvious). To refer to God as 'my Father' or 'our Father' was common amongst the Jewish people in NT times as is attested

---

to the Jews as "the children" with Mc 7 27 — the term is self-explanatory). Ḥanan ha-Nehba, from his mother's side a grandson of Ḥoni, is reported to have inherited his grandfather's gift for making rain. When people approached him with the request for rain and couched that request in the form »father, father, give us rain!«, Ḥanan pleaded with God: »Master of the Universe, do it for the sake of these who are unable to distinguish between the Father who gives rain and the father who does not..«. This Ḥanan ha-Nehba is by some scholars believed to be identical with John the Baptiser. Shimeon ben Sheṭaḥ was a leader of the Pharisee faction under Alaksandros Yannai.

[68] The fact that in the psalm the speaker is the king and not an ordinary Israelite, cannot be held against the common application. The king whom God will make firstborn is here the representative of all Israel, in the same manner as Israel whom God has made firstborn is the representative of mankind.

Perhaps the most 'popularised' expressions of the sentiment of God's fatherhood to Israel must be sought in apologetic Jewish writings; comp. Esth 16 15. 16: Ἰουδαίους . . . ὄντας δὲ υἱοὺς τοῦ ὑψίστου μεγίστου ζῶντος θεοῦ . . . It is doubtless amusing to observe how the writer manages to introduce this statement in a relative sentence, even by a participle, and so present it — to non-Jewish readers — as a matter of axiomatic truth. The apologetic tinge comes out in this way the more strongly.

[69] It cannot be doubted that the Greek text had originally θεὸν τὸν πατέρα μου. The replacement of πατέρα by σωτῆρα assisted the musical value of the line and its aptitude for utilisation in liturgy. The chief reason for the change was, however, doctrinal. After the term 'Son of God' had become monopolised, a Christian would feel the same hesitancy as a Jew from later ages to address, individually, God as his Father. Ben Sira's grandson might have written:

ἐξομολογήσομαί σοι
κύριε τοῦ ἐμοῦ σωτηρίου
καὶ αἰνέσω σε
θεὸν τὸν πατέρα μου.

[70] אֲהַלֶּלְךָ אֱלֹהֵי יִשְׁעִי אוֹדֶךָּ אֱלֹהֵי אָבִי in Abraham Cahana: הספרים החיצונים (Tel Aviv 1936).

not only by sayings of which, in the gospels, Jesus is the speaker, but even by the indignant Jews of the Fourth Gospel who demur to Jesus' remonstrations with the words ἕνα πατέρα ἔχομεν τὸν θεόν, Joh 8 41 (compare the anonymous, and therefore old, עַל מִי לָנוּ לְהִשָּׁעֵן עַל אָבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם = *upon whom shall we put our trust? upon our Father in heaven*", Soṭah IX 15[71]. This mode of feeling is never entirely absent from Jewish thought even in later times but its expression becomes increasingly rare. It would certainly not be in keeping with the tendency of late Jewish theology, particularly the theology of an age engaged in polemics with Christianity[72], that a late editor of the old Targum should so radically deviate from the understanding of אֱלֹהֵי אָבִי, which is correctly presented in other translations as a genitive, as to read אָבִי as a nominative. It is more plausible to explain the unparalleled hermeneutic of the Fragmentary Targum in this passage as a relic of more ancient times when אֱלֹהֵי אָבִי could yet be understood in the meaning ὁ θεὸς ὁ πατήρ μου instead of in the meaning ὁ θεὸς τοῦ πατρός μου. With the preponderance of tendencies to avoid expressions that could be understood as implying the possibility of direct communication between humans and the Divine Being and with the aim to develop a God-concept of remote transcendence an editor of the Targum living in a late age cannot be credited with an attempt to introduce so striking a change of meaning. A Jew who felt in such holy awe of even the word אֱלֹהִים that instead of using it he chose to speak of 'The Glory of The Presence of God' might have been shaken enough to find in holy writ a passage which confronted him with the necessity of reading 'God of my father', but he would hardly have gone beyond that by daring to substitute for it the interpretation 'God, my Father'.

[71] Or עַל מִי יֵשׁ לְהִשָּׁעֵן עַל אָבִינוּ שֶׁבַּשָּׁמַיִם. For text and translation see משניות חלק שלישי, the third division of משניות ששה סדרי משנה *Mischnajot, die sechs Ordnungen der Mischna* (Wiesbaden 1933) on p. 351. An English translation ("On whom can we stay ourselves? — on our Father in heaven") will be found in *The Mishnah Translated from the Hebrew with Introduction and Brief Explanatory Notes*, by Herbert Danby (Oxford 1933), p. 306, or ("upon whom is it for us to rely? upon our Father in heaven") in *The Babylonian Talmud, Seder Nashim, Soṭah*, Translated into English with Notes Glossary and Indices, by Abraham Cohen (London 1936), p. 267.

The saying comes neither from rabbi Phineas ben Yair nor from rabbi Eliezer ben Hurqnos — they are both only quoting it, and it is quoted a third time, without source, in a manner which shows that all tannaim found relief in the old word of God's unfailing dependability.

[72] Comp. Midrash Tehillin II 7, 9 and Suratu Maryam in the Qurân XIX 91—93.

The Song of the Children of Israel (Ex 15 1b-18), later called 'Song of Mosheh and the Children of Israel', can even in its extant form be recognised as an echo of pre-prophetic Hebrew poetry; it is a war song[73], consistent with belonging to the age of the Book of the Wars of YHWH (Num 21 14), and it has kept its hold on the imagination of warlike races[74]. This song still contains anthropomorphic notions of God (vv. 6. 8. 10. 12) which made many a translator feel uneasy. יהוה אִישׁ מִלְחָמָה (v. 3) became κύριος συντρίβων πολέμους in the Greek[75]. In the Targums the anthropomorphic expressions are

---

[73] The ancient lyric of which the Exodus song is only a late adaptation had wide circulation in pre-exilic times. Resonances of it are found all over the OT; compare the line Ex 15 2 with Isa 12 2, Ps 118 14, Ps 27 1 — a procedure that could be followed up with regard to almost every other verse.

In a brief but lovely exposition on the Exodus song, Hans Schmidt expressed the view that it is a liturgic *Wechselgesang* in the manner of many of the canonical psalms (*Das Meerlied*, Ex 15 2-19, ZAW 49, N. F. VIII, Gießen 1931, pp. 59—66). There is some force in Schmidt's argument. Yet it must not be forgotten that the form in which the Song has been preserved is the result of an adaptation in relatively late times of a much older poem. The extant Exodus text of this lyric may well represent a liturgic form of thanksgiving (»Man kann das Gedicht nur als eine Liturgie verstehen«, Schmidt, p. 61), but the roots of this poetry are older than Temple worship. The song was originally a war song, a paean, in which Yah is described as a war-god, the terror of the enemies of Israel.

Milkom and Khemosh and Dagon have disappeared from the Exodus psalm as we know it, yet in the original 'Song of the Children of Israel' they must have had their place as can still be seen from v. 11a: YHWH has no equal amongst the gods — but there are others. The adaptation of the ancient paean for liturgical purpose — that is the form which we know from Exodus — necessitated certain changes; we may guess that the attribute 'glorious in holiness' (v. 11b) comes from the adaptor's hand and that 'glorious in battle' would have been a more appropriate appellation for the 'Man of War'. We may surmise that the adaptor's hand left his mark also on vv. 13b and 17b (the sanctuary), but we do not know what the original song contained that has been excised by the adaptor. The paean is older than Temple worship in Jerusalem, possibly older than Jewish possession of Jerusalem. YHWH reigns forever (v. 18) but the seat of his government is not yet localised as it becomes in Ps 146 10.

The basic stratum of the Exodus song belongs to the period of pre-prophetic henotheistic Yahwism.

[74] A Prussian poet, at the notice of the defeat of pharaoh Napoleon, broke into the jubilant words: »Mit Mann und Roß und Wagen hat sie der Herr geschlagen!«.

[75] This 'translation' — *dominus confringens bella* for *dominus vir pugnator* — was not made for the benefit of non-Jewish nations whose political and military power exceeded that of the Jews, but it reflects an inner-Jewish process of thought. Jud 9 7, 16 3 alludes to Ex 15 3 in the reading of the LXX. It is very probable that the Septuagint translation was made from a Hebrew manuscript of Exodus

toned down if not entirely eliminated. We may deduce from this observation that the more a targum passage retains of the anthropomorphism of the original, the more we shall be justified in considering the particular targum passage as relatively old. Not only attribution to the Deity of human motives, of a human constitution of mind, human actions or human properties, are avoided in all late Targums, but also implications from which the possibility of direct communion between man and God could be inferred are equally barred. The interpretation which is given by the Fragmentary Targum to the Exodus words אֱלֹהֵי אָבִי belongs to a more naive age, an age when every Jew felt himself to be the son of God, the firstborn of creation.

Theologians who maintain the lateness of the Fragmentary Targum are advised to compare the recension of this passage with that in the Targum Ps-Jonathan. Here we really have a late recension which characteristically differs from the rendering of the passage in the Fragm Targum and bears the marks of late rabbinical exegesis. The objectionable אֲבוּנָן is removed and replaced by אֱלָהָן: the sucklings are in Ps-Jon as in the Fragm Targ, they gesticulate with their fingers and make their exclamation here as there, but now instead of saying דֵּין הוּא אֲבוּנָן, they cry out דֵּין הוּא אֱלָהָן. Ps-Jonathan, in late style, renders the midrashic passage from the Old Palestinian Targum in the following manner:

מִן תְּדַיֵּי אִימְהוֹן הוֹן יְיַנְקַיָּא מְחַוָּון בְּאֶצְבְּעָתְהוֹן לְאִבְהַתְהוֹן וְאַמְרִין

דֵּין הוּא אֱלָהָן דְּהַוָה מוֹנִיק לַן דּוּבְשָׁא מִן כֵּיפָא וּמְשַׁח מִן שָׁמִיר טִינְרָא

The contrast from the Fragmentary Targum is striking.

---

in which Yah had lost some of his bellicose propensities. It is certain, however, that the M. T. stands here closer to the original. The change in attitude towards war becomes clear when Biblical passages are compared where איש מלחמה or איש מלחמות is applied to a human being. In Jos 17 1 it is attributed to Makhir, and stands as a claim to glory, a *Ruhmestitel*. So also, if grudgingly, are the words spoken of Goliath in I Sam 17 33. In the same sense, as a positive valuation, the characteristic is mentioned of David in I Sam 16 18, — but in I Chr 28 3 it is given to him in a derogatory sense. (The passage was probably written in Hasmonaean times. Of relevance is that the intention to belittle David expressed itself by calling him a 'man of wars' which had, at that time, a derogatory meaning attached to it.) In the fragments from the Book of the New Covenanters of Damascus we read of 'men of war' who "walk with the man of untruth", Ṣad Fragm IX 39.

In a post-exilic passage, Isa 59 17, the 'bend' from pre-prophetic thinking to the form of mind which the prophets imposed upon their nation is absolutely clear: while in the Exodus lyric the military prowess of YHWH is a reality, the writer of Isa 59 17 retains only the imagery of military terms for metaphorical use when he speaks of 'righteousness as a coat of mail and salvation for an helmet upon the head'.

Symmachus restored ἀνὴρ πολεμιστής in his translation.

This completes our query into point (c) — page 158 above — as to the possibility of the Targum Yerushalmi ad Ex 15 2 retaining a text characteristic of the collective habits of Palestinian Jews in NT times. The record describing infants who admonish their parents with the words "God is our Father" could have been in existence in or before the life time of Jesus; the custom, inferred from the record, namely that it was thought to be a graceful thing for children to speak of God as their Father, must have been in existence before and during the life of Jesus.

Read against this background of contemporaneous Jewish usage and collective habits, the words of the boy Jesus in Lc 2 49 lose any connotation of christology. In the light of the custom, the existence of which has been established, the words in Lc 2 49 would have to be understood not as assertion of individual consciousness of a unique relation to God, but as compliance with attested custom of educational upbringing common amongst the Jewish people of the time. Thus a feature of the narrative Lc ch. 1, 2 which, at first sight, appears to indicate an advanced Christian religious consciousness by the author is in fact a characteristic mark of Jewish background. Verse 49 forms no exception from the generally Jewish background of the whole pericope Lc 2 41-51a, which makes the origin of this story more consistent with Naṣorean Judaism than with the consciousness of hellenistic Christianity.

If the pericope Lc 2 41-51a were of late origin and due to a writer living at a time when Christians were already a community distinct from Jews, we would indeed expect the writer to bring into prominence the difference between the old traditional form of Judaism and the new and better religious concept that the Christians might have claimed. Redactor Matthaei does this with incomparable skill when he, in Jesus' speeches, employs the formula 'It was said to them of old — but I say unto you'. Here we have the mark of a community which thought of itself as having characteristics of its own, something different, something better, than the whole body of Judaism had to offer. Nothing of this consciousness of belonging to a separate entity of Christians is apparent in Lc 2 41-51a: Jesus excels others in understanding yet it is the same Law which he understands better than the διδάσκαλοι[76]. Even this point should not be given too great an emphasis — what the writer of Lc 2 41-51a is out to prove is that Jesus himself

[76] "The whole event is related to Jewish religion: the pilgrimage of the parents to the Passover feast and Jesus' learning from the teachers of the Law. And this religion is not ... attacked ... (but) depicted with full agreement, except that the religion of the others is exceeded by that of Jesus who knows Himself as belonging to and at home in the house of God, His Father", Martin Dibelius: *Die Formgeschichte des Evangeliums* (second ed., Tübingen 1933), Engl. trans-

had the makings of a διδάσκαλος, a title painstakingly avoided in references by the disciples to Jesus in the body of the Third Gospel, and therefore not characteristic of the appreciation held of Jesus' person by the community and generation to which the Third Evangelist belonged. The attitude to the 'teachers of the Law' in Lc 2 41-51a is one of respectful deference, far from the disparagement of the νομικοί or γραμματεῖς that is so typical a trait of later gospel strata. Such a conciliatory attitude would be quite unexpected in the age when the Third Gospel was written — even if one grants that remoteness of the place of compilation from the heat of Palestinian theological controversies might have induced the evangelist to take a more moderate attitude than the one displayed by Redactor Matthaei.

(Completed on 10th October 1952)

Zur Liste der Neutestamentlichen Handschriften. V.

Von **Kurt Aland**, Halle-Berlin

(Halle/Saale, Marsstr. 9; Berlin W 8, Jägerstr. 22/23, Kommission für spätantike Religionsgeschichte)

Im Jahrgang 32 (1933) dieser Zeitschrift ist zum letzten Male aus der Feder von E. v. Dobschütz eine Fortsetzung zu Gregorys Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments erschienen[1]. Sie führte die Liste bei den Papyri bis zu $\mathfrak{P}^{48}$, bei den Majuskeln bis zu **0208**, bei den Minuskeln bis zu 2401[2] und bei den Lektionaren bis zu l^{+a} 1609. Nach dem Tode v. Dobschütz' übernahm W. Eltester die Führung der Handschriftenliste, vor etwa 5 Jahren ging sie mit dem Stande $\mathfrak{P}^{54}$, **0212**, 2435, l 1678 in die Hände des Berichterstatters über. Im Herbst des vergangenen Jahres veröffentlichte er in der Theologischen Literaturzeitung[3] die erste Fortsetzung zu den Nachträgen v. Dobschütz', welche das seit 1933 angesammelte Material aufarbeitete und die Liste bis zu $\mathfrak{P}^{63}$, **0232**, 2440, l 1678 führte. Diese Veröffentlichung stellte ein Provisorium dar und sollte

lation *From Tradition to Gospel* (London 1934), pp. 106/7. The above study may have shown that even the reservation which Dibelius attributes to the author of the pericope is largely illusory.

[1] ZNW 32 (1933) 185—206.

[2] Die Nrn. 2363—2393 blieben damals noch frei.

[3] ThLZ 78 (1953) 465—496.

dazu dienen, die Fachgenossen außer über die neu bekannt gewordenen Handschriften vor allem über die Ergänzungen und Berichtigungen zu informieren, welche sich zu den früher veröffentlichten Listen ergeben hatten[4].

Schneller als erwartet hat sich die Notwendigkeit der Veröffentlichung einer neuen Fortsetzungsliste ergeben. 130 Handschriften, welche in den bisherigen Listen nicht verzeichnet waren, konnten nämlich im Verlaufe weniger Monate festgestellt werden. Dazu verhalf einerseits das systematische Studium der Handschriftenkataloge und andererseits die freundliche Unterstützung der Fachgenossen, unter denen insbesondere M. Richard-Paris zu nennen ist. Andererseits ergab sich infolge der neu erarbeiteten Kontrollinstanzen[5] eine ebenfalls erstaunlich große Anzahl von Identifikationen. Sie beträgt bis jetzt über 80. In all diesen Fällen stellte sich entweder heraus, daß eine Handschrift versehentlich doppelt in die Liste aufgenommen war ([*l* 459] und [*l* 461] hat Gregory sogar dreimal verzeichnet!), oder aber es ergab sich, daß eine als selbständig gezählte Handschrift in Wirklichkeit ein Bruchstück einer anderen darstellte. Insgesamt bietet die vorliegende Fortsetzung Angaben zu 469 Nrn. der Handschriftenliste.

»Zugänge« wie »Abgänge« schnell allen Fachgenossen zur Kenntnis zu bringen, ist in einem Augenblick besonders wichtig, da in Amerika wie in England, aber auch in Deutschland an der Neugestaltung der textkritischen Apparate vorhandener Ausgaben des Neuen Testaments oder an neuen Ausgaben überhaupt gearbeitet wird. Wenn nun aber in der ZNW eine neue Fortsetzungsliste veröffentlicht wird, schien es das Gewiesene, wenigstens in komprimiertester Form auch das in der vorläufigen Liste in der ThLZ Gebotene mit einzuarbeiten, damit der Anschluß an die Listen v. Dobschütz' hergestellt werde. So trägt diese Fortsetzungsliste[6] die Nr. V. Bereits jetzt kann gesagt werden, daß die Liste VI nicht lange auf sich warten lassen und möglicherweise schon im nächsten Doppelheft der ZNW erscheinen wird. Denn eine nicht geringe Zahl von bisher nicht verzeichneten Handschriften ist uns bereits jetzt bekannt; es fehlten nur zuverlässige Unterlagen zur Aufnahme bereits in dieses Verzeichnis. Dazu kommt, daß in der Vaticana beispielsweise an der Katalogisierung einer ganzen Reihe bisher nicht aufgenommener Handschriften gearbeitet wird, daß selbst die Papyrusliste in Kürze eine Reihe von Zugängen erfahren wird (die Funde von Khirbet Mird, den Papyrus mit I Thess 1, dessen Publikation durch V. Bartoletti in den PSI zu

[4] Zu den Einzelheiten, welche hier nicht wiederholt werden können, vgl. den Aufsatz in der ThLZ.

[5] Vgl. ThLZ Sp. 465.

[6] I = ZNW 23 (1924) 248—264; II = ZNW 25 (1926) 299—306; III = ZNW 27 (1928) 216—222; IV = ZNW 32 (1933) 185—206.

erwarten ist) und manches andere. Père Nowack, dessen Unterstützung uns durch freundliche Vermittlung von M. Richard zuteil geworden ist, arbeitet in den Athener Bibliotheken an der Aufnahme einer ganzen Reihe bisher unverzeichneter Handschriften, von G. A. Sotiriu dürfen wir nähere Mitteilungen über die bisher in die Liste nicht aufgenommenen Handschriften des Byzantinischen Museums in Athen erwarten, die Auswertung der Handschriftenexpeditionen von E. W. Saunders auf den Athos und von K. W. Clark auf den Sinai und nach Jerusalem ist im Gange. Und schließlich läuft die Auswertung der gedruckten Kataloge weiter. Jeder Tag bringt neue Überraschungen und Fortschritte. Sobald ein gewisser Abschluß der Arbeiten abzusehen ist, wird die Zusammenfassung der Ergebnisse in einem Ergänzungsband zu Gregory in Angriff genommen werden. Wenn aber das Tempo der »Zugänge« weiter so bleibt wie bisher, wird wohl noch eine Reihe von Fortsetzungslisten in der ZNW nötig werden.

Zu den Einzelheiten der vorliegenden Liste sei bemerkt: Sie gliedert sich in zwei Teile: I. Identifikationen, II. Fortsetzung der Liste. Die eigentliche Fortsetzung, in die üblichen vier Kategorien gegliedert, bringt zunächst in gekürzter Fassung die bereits in der ThLZ verzeichneten Handschriften (und zwar nicht in einfacher Wiederholung der Angaben, sondern in ergänzter Form). Von $\mathfrak{P}^{64}$, **0233**, 2441, *l* 1679 ab, d. h. mit Beginn der hier erstmalig verzeichneten Hss., wird dann das bereits damals verwandte Schema benutzt, das sich im allgemeinen bewährt hat:

Gegenwärtiger Aufbewahrungsort, Bibliothek, deren gegenwärtige Signatur.
(0): bei Fragmenten Fundort und -jahr, bei Hss. letzter (letzte) Besitzer und dessen (deren) Signatur.
(1): Alter der Hs. (in Jahrhunderten) bzw. ihre Datierung.
(2): Beschreibstoff.
(3): Angaben über die Schrift.
(4): Angaben über benutzte Tinte.
(5): Format in cm. (Höhe × Breite).
(6): Lagenzahl und -numerierung.
(7): Blattzahl, bei Fragmenten deren Zahl und Format (wie unter (5)).
(8): Spaltenzahl.
(9): Zeilenzahl.
(10): Größe des Schriftspiegels (wie unter (5)).
(11): Inhalt (bei Lektionaren mit Angabe des Tages bzw. der Zeit im Kirchenjahr. Vgl. Gregory, Textkritik, Bd. I, Leipzig 1900, S. 339—340. 344—386).
(12): Lücken (nach Stellen oder Blättern).
(13): Blattversetzungen.
(14): Korrekturen.
(15): Rasuren.
(16): Angaben über Schreiber, Schreibernotizen, andere Notizen, verschiedene Hände usw.

(17): **außertextliche Beigaben.**
(18): **Ausschmückungen der Hs.**
(19): **Textgruppe, Textwert usw. (stützt sich im allgemeinen auf die Angaben in (20)).**
(20): **Quellenangabe.**

Die Versuchung war groß, bei einzelnen Handschriften ausführlicher zu werden und etwa bei $\mathfrak{P}^{64}$, der an nicht allen Interessenten zugänglichem Ort publiziert ist, nicht nur den Text abzudrucken, sondern ihn auch auszuwerten. Aber dieser begreiflichen Versuchung mußte widerstanden werden, um den Umfang dieser Liste, der ohnehin groß genug ist, nicht zu sehr anschwellen zu lassen. Sollte jedoch bei den Fachgenossen der Wunsch bestehen, daß in solchen Fällen derart verfahren werden sollte, wird um Mitteilung gebeten; es wird dann nach einem Weg gesucht werden, auf möglichst abgekürzte Weise das Notwendige mitzuteilen.

Das bei den Identifikationen befolgte Verfahren ergibt sich aus einer Vertiefung in das Verzeichnis ohne weiteres: Im allgemeinen weicht die spätere Nr. der früheren. In einer Reihe von Fällen ist von diesem Grundsatz abgewichen worden: vor allem da, wo die höhere Nr. die Verankerung der Hs. in der unmittelbaren Nachbarschaft von Hss. ihres voraussichtlich wohl dauernden neuen Aufenthaltsortes erlaubte (2277. 2278. *l* 1494. *l* 1495. *l* 1496. *l* 1632), während die niedere Nr. einer Gruppe von Hss. aus aufgelösten oder sich auflösenden Bibliotheken bzw. aus dem Besitz eines Buchhändlers angehörte ([812]. [816]. [*l* 459] = [*l* 1205]. [*l* 460]. [*l* 461] = [*l* 1206]. [*l* 1545]), oder aber alle ihre Nachbarhss. ihre Nrn. gewechselt haben ([1369] = 2097). Gelegentlich lag auch eine Bindung durch früher gedruckte Mitteilungen Gregorys oder v. Dobschütz' vor (**0187** = **[0149]**), bzw. ließen Zweckmäßigkeitsgründe die höhere Nr. wählen (1281 = [767]. 2127 = [1815]. 2284 = [704]. *l* 1386 = [*l* 242]). Daß in allen Fällen bei Bruchstücken die Nr. des Hauptkomplexes der Hs. gewählt worden ist, versteht sich von selbst, ebenso wohl auch, daß alle freiwerdenden Nrn. nicht wieder besetzt worden sind. Auf diese Weise wird sich im ehemals glatten Ablauf der Nrn. Gregorys zwar im Laufe der Zeit eine nicht geringe Zahl von Lücken ergeben. Aber selbst dann, wenn einmal die gesamte Liste Gregorys, von Grund auf revidiert, neu herausgegeben wird, ist wohl kein anderes Verfahren möglich, soll nicht einer unübersehbaren Verwirrung Tür und Tor geöffnet werden.

Wie die Veröffentlichung in der ThLZ hat auch diese Liste mit einem Doppelten zu schließen: mit einem Dank an alle, deren Hilfe und Unterstützung die Publikation dieser Fortsetzungsliste ermöglicht haben (ihre Namen sind unter (20) angeführt. Besonders genannt müssen wieder werden Kurt Treu und Klaus Junack, Mitarbeiter

der Kommission für spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin), und mit der Bitte an alle Fachkollegen und an die Leiter der Handschriftenabteilungen der Bibliotheken, daß sie dem Berichterstatter nicht nur ihre Publikationen zusenden, sondern ihm auch Nachricht geben möchten, sobald ihnen die Existenz einer Handschrift bekannt wird, welche in der Liste noch nicht verzeichnet ist. Es ist nicht die Absicht dieser Liste, mit denen in Konkurrenz zu treten, welche die Publikation einer neuen Handschrift planen, vielmehr werden wir mit der Bekanntgabe einer Handschrift so lange warten, wie der Bearbeiter es wünscht. Aber, abgesehen von der Möglichkeit einer Auskunftserteilung an Hand des uns zur Verfügung stehenden Materials: Es würde der Benutzung der neu publizierten Handschrift durch die Fachgenossen sehr zugute kommen, wenn sie gleich von Anfang an die Nr. der Handschriftenliste trüge und sie nicht erst nachträglich erhält.

I. IDENTIFIKATIONEN

Majuskeln

0100: Paris, Nat. Bibl. Copt. 129^{10} Bl. 196r: = **[0195]**.
0124: Paris, Nat. Bibl. Copt. 129^{7} Bl. 14. 72; 129^{8} Bl. 89. 90. 139. 147—154; 129^{9} Bl. 87; 129^{10} Bl. 119—124. 156. 164: 129^{10} Bl. 156 = **[0194]**.
[0149]: Heidelberg, Papyrussammlung 1354: = **0187**.
0187: Heidelberg, Papyrussammlung 1354: = **[0149]**.
[0192]: Oxford, Bodleian Copt. f 5 (P) 34 664: jetzt *l* 1604.
[0194]: Paris, Nat. Bibl. Copt. 129^{10} Bl. 156: bereits in **0124** verzeichnet.
[0195]: Paris, Nat. Bibl. Copt. 129^{10} Bl. 196: = **0100**.

Minuskeln

566: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 54: hieraus [2149].
609: Paris, Nat. Bibl. Suppl. Gr. 911: hieraus [2152].
653: Berlin, Öfftl. Wiss. Bibl. Gr. Oktav 3: hieraus [*l* 1402] (!)
657: Berlin, Öfftl. Wiss. Bibl. Gr. Oktav 12: früher [838].
[704]: Manchester, Rylands Library Gr. 18: = 2284.
712: früher Wisbech, Peckover 20, 1949 verkauft: hieraus [2164].
[767]: früher London, Quaritch I; dann Wisbech, Peckover, 1949 verkauft: = 1281.
807: Athen, Parlamentsbibl. 1: = [1368].
[812]: früher Korfu, Eustathius: jetzt 2278.
[816]: früher Korfu: jetzt 2277.
[838]: früher Mailand, Hoepli: jetzt 657.
895: früher London, Quaritch; jetzt Princeton, Garrett 7: = [2366].
903: Alexandria. Griech. Patriarchat 119: hieraus [2168].

911: früher Curzon 80. 15; jetzt London, Brit. Mus. Add. 39 599: hieraus [2040].
925: Athos, Dionysiu 5: hieraus [2156].
928: Athos, Dionysiu 9: hieraus [2165].
938: Athos, Dionysiu 30: hieraus [2161].
951: Athos, Dionysiu 80: hieraus [2166].
1040: Athos, Karakalla 121: hieraus evtl. 2041.
1153: Konstantinopel, Hl. Grab 634: wohl = 2381.
1206: Sinai 169: hieraus [2158].
1209: Sinai 172: hieraus [2153].
1238: Sinai 201: hieraus [2167].
1281: früher Wisbech, Peckover, 1949 verkauft: früher [767].
1282: früher Gilmore; jetzt Maywood, Gruber 44: = [2293].
1329: Jerusalem, Saba 166: hieraus [2157].
1334: Jerusalem, Saba 244: hieraus [2155].
1336: Jerusalem, Saba 262: hieraus [2170].
1338: Jerusalem, Saba 357: hieraus [2154].
1346: Jerusalem, Saba 606: hieraus [2150].
1348: Jerusalem, Saba 645: hieraus [2169].
1352: Jerusalem, Kreuz 94: hieraus [2163].
1359: früher Jerusalem, Auferstehungskirche 16; jetzt Paris, Nat. Bibl. Suppl. Gr. 1335: = [2327].
[1368]: Athen, Parlamentsbibl. 1: = 807.
[1369]: Athen, Parlamentsbibl. 4: = 2097.
1435: Athos, Vatopedi 937 (735): = [2312].
1701: früher Serres, Privatbes.; jetzt Wallingford, St. John: = [2347]
1715: Lesbos, Λειμῶνος 354: = [2219].
1771: Athos, Lawra E' 177: = [2195].
1795: (früher) Kosinitza 53: 46 Bl. hieraus jetzt New York, Pierpont Morgan Library 714 = 2349.
1802: früher Trapezunt, Sumela 11; jetzt Ankara, Ethnogr. Mus. 7 (48): = [2335].
1803: früher Trapezunt, Sumela 15; jetzt Ankara, Ethnogr. Mus. 470 (1): = [2336].
1810: (früher) Trapezunt, Sumela 61: = [2333].
1811: (früher) Trapezunt, Sumela 74: = [2334].
[1815]: Palermo, Nat. Mus. 1: = 2127.
1826: früher Rom, Bocca; jetzt Maywood, Gruber 122: = [2393].
[1866]: Sinai 294: jetzt l^{a} 1591.
1891: Jerusalem, Saba 107: hieraus [2162].
[2040]: früher Curzon 82. 17; jetzt London, Brit. Mus. Add. 39 601: aus 911.
2041: früher Curzon 93. 2; jetzt London, Brit. Mus. Add. 39 612: evtl. aus 1040.
2097: Athen, Parlamentsbibl. 4: = [1369].
2098: früher London, McClean; jetzt Cambridge, Fitzwilliam Mus., McClean Collect. 3: = [2348].
2127: Palermo, Nat. Mus. 1: = [1815].

[2149]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 282: aus 566.
[2150]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 284: aus 1346.
[2151]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 285: aus *l* 1019 (!).
[2152]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 290: aus 609.
[2153]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 291: aus 1209.
[2154]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 295: aus 1338.
[2155]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 300: aus 1334.
[2156]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 302: aus 925.
[2157]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 303: aus 1329.
[2158]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 308: aus 1206.
2159: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 311: aus [1101]: Simopetra 34. Gesamths. verbrannt.
[2161]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 315: aus 938.
[2162]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 317: aus 1891.
[2163]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 319: aus 1352.
[2164]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 320: aus 712.
[2165]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 322: aus 928.
[2166]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 326: aus 951.
[2167]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 396: aus 1238.
[2168]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 398: aus 903.
[2169]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 400: aus 1348.
[2170]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 407: aus 1336.
[2195]: Athos, Lawra E' 177: = 1771.
[2219]: Lesbos, Λειμῶνος 354: = 1715.
2268: früher Konstantinopel, Russ. Archäol. Inst. A 8; jetzt Durham, Duke Univ. Gr. 4: = [2413].
2277: London, Brit. Mus. Add. 37 001: früher [816].
2278: London, Brit. Mus. Add. 37 002: früher [812].
2284: Manchester, Rylands Library Gr. 18: = [704].
[2293]: zeitweilig London, Quaritch II: jetzt 1282.
[2312]: Athos, Vatopedi [101], richtig 937 (735): = 1435.
2326: Madison, Drew Univ. 10: = [*l* 1260].
[2327]: Paris, Nat. Bibl. Suppl. Gr. 1335: = 1359.
[2333]: (früher) Trapezunt, Sumela 61: = 1810.
[2334]: (früher) Trapezunt, Sumela 74: = 1811.
[2335]: früher Trapezunt, Sumela 11: = 1802.
[2336]: früher Trapezunt, Sumela 15: = 1803.
[2347]: Wallingford, St. John: = 1701.
[2348]: Cambridge, Fitzwilliam Mus., McClean Collect. 3: = 2098.

Lektionare

[*l* 242]: Moskau, Leninbibl., ehem. Synode [W. 455. S. 326], richtig W. 185. S. 313, Bl. 238. 239: = *l* 1386.
l 304: früher Woolwich, Bate; jetzt Maywood, Gruber 111: = [*l* 1677]
l 444: Athen, Nat. Bibl. 347: = [*l*$^{+a}$ 1520].
[*l* 459]: früher Korfu, Eleutheriu: = [*l* 1205], jetzt *l* 1495.
[*l* 460]: früher Korfu, Eleutheriu: jetzt *l* 1494.
[*l* 461]: früher Korfu, Eleutheriu: = [*l* 1206], jetzt *l* 1496.

l 653: Athos, Docheiari 13: hieraus [*l* 1411].
l 761: Alexandria, Griech. Patriarchat 72: hieraus [*l* 1418].
l 847: Sinai 213: hieraus [*l* 1398].
l 857: Sinai 223: hieraus [*l* 1401].
l 865: Sinai 231: hieraus [*l* 1400].
l 868: Sinai 234: hieraus [*l* 1405].
l 901: Sinai 754: hieraus [l^{+a} 1423].
l 914: Sinai 968: hieraus [l^{+a} 1415].
l^{+a} 966: Venedig, Marc. I 33: = [l^{+a} 1567].
l 1001: Jerusalem, Saba 84: hieraus [*l* 1409].
l 1003: Jerusulem, Saba 144: hieraus [*l* 1399].
l 1005: Jerusalem, Saba 153: hieraus [*l* 1410].
l 1008: Jerusalem, Saba 186. 187: hieraus [*l* 1421].
l 1009: Jerusalem, Saba 188: hieraus [*l* 1420].
l^{a} 1011: Jerusalem, Saba 203: hieraus [l^{+a} 1424].
l 1013: Jerusalem, Saba 235: hieraus [*l* 1406].
l 1016: Jerusalem, Saba 246: hieraus [*l* 1419].
l 1018: Jerusalem, Saba 356: hieraus [*l* 1412].
l 1019: Jerusalem, Saba 360: hieraus [2151](!).
[*l* 1041]: früher Jerusalem, Epiphanios vom Jordan 2: jetzt *l* 1668.
l 1122: Athos, Andreas 778: hieraus evtl. *l* 1636.
[*l* 1205]: früher Berat (Alexudes) 8: = [*l* 459], jetzt *l* 1495.
[*l* 1206]: früher Berat (Alexudes) 10: = [*l* 461], jetzt *l* 1496.
[*l* 1260]: Madison, Drew Univ. 10: = 2326.
l^{a} 1296: Jerusalem, Saba 145: hieraus [l^{a} 1422].
l 1386: Moskau, Leninbibl., ehem. Synode W. 185 S. 313: = [*l* 242].
[*l* 1398]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 283: aus *l* 847.
[*l* 1399]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 287: aus *l* 1003.
[*l* 1400]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 288: aus *l* 865.
[*l* 1401]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 289: aus *l* 857.
[*l* 1402]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 292: aus 653(!).
[*l* 1405]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 297: aus *l* 868.
[*l* 1406]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 299: aus *l* 1013.
[*l* 1409]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 307: aus *l* 1001.
[*l* 1410]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 309: aus *l* 1005.
[*l* 1411]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 310: aus *l* 653.
[*l* 1412]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 312: aus *l* 1018.
[l^{a} 1413]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 318: aus l^{a} 1443.
[l^{+a} 1415]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 323: aus *l* 914.
l 1417: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 367: aus Sinai 1220.
[*l* 1418]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 397: aus *l* 761.
[*l* 1419]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 399: aus *l* 1016.
[*l* 1420]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 401: aus *l* 1009.
[*l* 1421]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 402: aus *l* 1008.
[l^{a} 1422]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 404: aus l^{a} 1296.
[l^{+a} 1423]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 405: aus *l* 901.
[l^{+a} 1424]: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 406: aus l^{a} 1011.
l 1432: Leningrad, Akademie XX Aa 50: = [*l* 1565].
[*l* 1435]: (früher) Damaskus, Kubbet el Chazne: jetzt **0234**.

l^{s} 1443: Sinai 293: hieraus [l^{s} 1413].
l 1494: London, Brit. Mus. Add. 37 006: = [l 460].
l 1495: London, Brit. Mus. Add. 37 007: = [l 459] = [l 1205].
l 1496: London, Brit. Mus. Add. 37 008: = [l 461] = [l 1206].
[l^{+s} 1520]: Athen, Nat. Bibl. 347: = l 444.
l 1536: früher London, Quaritch 8; jetzt Maywood, Gruber 52: = [l 1544].
[l 1544]: zeitweilig Leipzig, Hiersemann 354 Nr. 582: jetzt l 1536.
[l 1545]: früher Leipzig, Hiersemann 354 Nr. 584: jetzt l 1632.
l^{s} 1555: früher zusammengebunden mit 1290, Chicago, Univ. 46; jetzt Chicago, Univ. 50: = [l^{s} 1597].
[l 1565]: Leningrad, Akademie XX Aa 50: = l 1432.
[l 1566]: Freiburg/Brsg., Univ. Bibl. 615: aus l 1602.
[l^{+s} 1567]: Venedig, Marc. I 33: = l^{+s} 966.
l^{s} 1591: Sinai 294: = [1866].
[l^{s} 1597]: Chicago, Univ. 50: jetzt l^{s} 1555.
l 1602: New York, Pierpont Morgan Library 615: hieraus [l 1566].
l 1604: Oxford, Bodleian Copt. f 5 (P) 34 644: = [**0192**].

II. FORTSETZUNG DER LISTE

Papyri

Zu $\mathfrak{P}^{49}$—$\mathfrak{P}^{62}$ vgl. G. Maldfeld, Die griechischen Handschriftenbruchstücke des Neuen Testamentes auf Papyrus, ZNW 42 (1949) 250—253; Berichtigungen dazu 43 (1950/51) 261.

$\mathfrak{P}^{63}$: Berlin, Staatliche Museen, Papyrussammlung P. 11 914. —
(0) 1907 erworben (1) 6. (2) Papyrus (3) gleichmäßige, noch gute Buchschrift mit Neigung zur Geschäftsschrift (7) Kodex-Doppelbl, 18,5×30 (8) 1 (9) 11. 13. 17. 10 (11) J 3 14-15. 16-18 4 9. 10 (12) zwischen Bl 1 und 2 2Doppelbl (17) am unteren Rand ἑρμηνία, kurze Orakel in Griechisch und Koptisch (19) Text bietet Besonderheiten, wohl aus einem Orakelbuch (20) O. Stegmüller, Biblica 34 (1953) 13—22.

$\mathfrak{P}^{64}$: Oxford, Magdalen College. —
(0) 1901 in Luxor durch Ch. B. Huleatt gekauft und dem College geschenkt (1) Ende 2. (Huleatt 3.) (2) Papyrus (3) früher Vorläufer der Bibel-Unz, Anfangsbuchstabe in V. 31 ausgerückt (7) 3 Fragmente eines Kodex-Bl von 4,1×1,2; 1,6×1,6; 4,1×1,3 (8) 2 (9) ca. 35—36 zu 15—16 Buchstaben (10) ca. 10,5×16,8 (11) Mt 26 7. 10. 14-15. 22-23, 31. 32-33 (20) C. Roberts, Harvard Theological Review 46 (1953) 233—237.

Vorläufig hingewiesen werden soll noch auf eine Reihe von Papyrusfragmenten, deren Publikation in absehbarer Zeit zu erwarten ist. In PSI Band XIV soll ein Papyrus mit I Thess 1 1.3-21 veröffentlicht werden (Mitteilung V. Bartoletti vom 23. 4. 1954). Unter den Funden in Palästina befinden sich auch mehrere Fragmente griechischer Handschriften des Neuen Testaments; G. Vermès, Les manuscrits du Désert de Juda. Tournai 1953, spricht von Fragmenten aus Joh, Mc und Act aus dem 5. bis 8. Jhdt. Die Fragmente befinden sich nicht mehr in Jerusalem, sie sind der Universität Louvain übersandt, Prof. De Langhe wird sie untersuchen (briefliche Mitteilung Père de Vaux an P. Kahle vom 28. 5. 1954).

Majuskeln

0209: Ann Arbor, Univ. of Michigan 8, Bl. 106—112: 7.(?) Jhdt., Perg. Palimpsest (obere Schrift 14. Jhdt. = l^{+a} 1611), erh. 27×19,5, mindestens 7 Bl, 2 Sp, 32 Z: Paul, nicht genau festgestellt, Bl 110r II K 1 11.

0210: Berlin, Staatl. Mus., Papyrussammlung P. 3607 u. P. 3623: 7. Jhdt., Perg., 8,5×6 u. 7,2×6, 2 Bl mut., 1 Sp, 8. 9. 11 Z: J 5 44 6 1-2 6 41-42, am unteren Rand »ἑρμηνία« (kurze Orakel).

0211: Tiflis, Georgisches Mus. Gr. 206: 9. Jhdt., Perg., 27×19, 3+255 Bl, 2 Sp, 24 Z: Evv, expl. J 21 18.

0212: New Haven, Yale Univ. D. Pg. 24: 1. Hälfte 3. Jhdt., Perg. (Rolle?), 10,5×9,5, 1 Bl mut., 1 Sp, erh. 15 Z: Diatessaron, entspricht Mt 27 56-57 Mc 15 40. 42. 43 Lc 23 49-51. 54 J 19 38.

0213: Wien, Nat. Bibl. P. Gr. 1384: 5./6. Jhdt., Perg., urspr. ca. 33×23, erh. 15×9, 1 Frgt., urspr. 2, erh. äußere Sp, urspr. ca. 23, erh. 10 Z: Mc 3 2-3. 5.

0214: Wien, Nat. Bibl. P. Gr. 29 300: 4. Jhdt., Perg., urspr. ca. 20×17—18, erh. 16,5×4, 1 Frgt., urspr. 2, erh. äußere Sp, urspr. 24, erh. 22 Z: Mc 8 33-34. 34-37.

0215: Wien, Nat. Bibl. P. Gr. 36 112: 4./5. Jhdt., Perg., urspr. ca. 15×11, erh. 5,4×5, 1 Frgt., 1 Sp, urspr. 19, erh. 6 Z: Mc 15 20-21. 26-27. Vielleicht aus derselben Hs. wie **059**.

0216: Wien, Nat. Bibl. P. Gr. 3081: 5. Jhdt., Perg., urspr. ca. 19×12, erh. 12,5×3, 2 Frgte. eines Bl, urspr. 2, erh. innere Sp, urspr. 27, erh. 18 Z: J 8 51-53 9 5-8.

0217: Wien, Nat. Bibl. P. Gr. 39 212: 5. Jhdt., Perg., urspr. ca. 13×9, erh. 12×4,5, 1 Bl mut., 1 Sp, 19 Z: J 11 57-12 7.

0218: Wien, Nat. Bibl. P. Gr. 19 892B: 5. Jhdt., Perg., 6×5,5, 1 Frgt., 2 Sp, urspr. 27—28, erh. 7—9 Z: J 12 2-3. 4-6. 9-11. 14-16.

0219: Wien, Nat. Bibl. P. Gr. 36 113: 4./5. Jhdt., Perg., 5×6, 1 Frgt., urspr. 2, erh. innere Sp, urspr. 25—30, erh. 8 Z: R 2 21-23 3 8-9.

0220: Jamaica Plain, L. C. Wyman: 3./4. Jhdt., Perg., urspr. ca. 15×12,7, erh. 8,8×11,4, 1 Bl mut., 1 Sp, urspr. 24, erh. 14 Z: R 4 23 — 5 3. 8-13.

0221: Wien, Nat. Bibl. P. Gr. 19 890: 4. Jhdt., Perg., urspr. ca. 18×16, erh. 16×2,5, 1 Frgt., 2 Sp, urspr. 20 Z: R 5 16-17. 19. 21 — 6 4.

0222: Wien, Nat. Bibl. P. Gr. 29 299: 6. Jhdt., Perg., 13×2, 1 Frgt., 2 Sp, 20 Z: I K 9 5-7. 10. 12-13.

0223: Wien, Nat. Bibl. P. Gr. 3073: 6. Jhdt., Perg., urspr. ca. 12×8,5, erh. 7×8,5, 1 Bl mut., 2 Sp, urspr. ca. 17, erh. 10—14 Z: II K 1 17 — 2 2.

0224: Wien, Nat. Bibl. P. Gr. 3075: 5./6. Jhdt., Perg., 2,5×6,5, 1 Frgt., mindestens 2, erh. 1 Sp, erh. 5 Z: II K 4 5. 12-13. Zusammengehörig mit **0186**.

0225: Wien, Nat. Bibl. P. Gr. 19 802: 6. Jhdt., Perg. Palimpsest (obere Schrift 7. Jhdt. Pehlevitext), urspr. ca. 25×18, 7 Frgte. von 3 Bl einer Lage, 1 Sp, urspr. 21—27 Z: II K 5 1-2. 8-9. 14-16. 19 — 6 1. 3-5 8 16-24.

0226: Wien, Nat. Bibl. P. Gr. 31 489: 5. Jhdt., Perg., 13×1,5—2, 1 Frgt., urspr. wohl 2, erh. äußere Sp, urspr. 25, erh. 21 Z: I Thess 4 16 — 5 1. 2-5.

0227: Wien, Nat. Bibl. P. Gr. 26 055: 5. Jhdt., Perg., 7×8,5, 1 Frgt., urspr. 2 Sp, urspr. 23, erh. 5 Z: Hb 11 18-19. 29.

0228: Wien, Nat. Bibl. P. Gr. 19 888: 4. Jhdt., Perg., 5,5×4, 1 Frgt., urspr. ca. 16—18, erh. 9—10 Z: Hb 12 19-21. 23-25.

0229: Florenz, Bibl. Laur. PSI 1296β: 7./8. Jhdt., Perg. Palimpsest (untere Schrift Koptisch in 2 Sp), 11×23,5, Doppelbl mut., 1 Sp, erh. 13—16 Z: Apc 18 16-17 19 4-6.

0230: Florenz, Bibl. Laur. PSI 1306: 4./5. Jhdt. (evtl. älter), Perg., 2,5×13, 1 Frgt., urspr. 2, erh. 1 Sp (griech.-lat.), erh. 4 Z: Eph 6 11-12 (6 5-6 lat.).

0231: London, Brit. Mus. (Antinoopolis Pap. 11): 4. Jhdt., Perg., urspr. ca. 15×11,5, erh. 5,9×4,8, 1 Frgt., urspr. wohl 2, erh. 1 Sp, urspr. 15, erh. 9 Z: Mt 26 75 — 27 1. 3-4.

0232: London, Brit. Mus. (Antinoopolis Pap. 12): 3. Jhdt., Perg., urspr. 9,9×8,8, erh. 7,3×8,8, 1 Bl mut., 1 Sp, urspr. 20, erh. 15—16 Z: II Joh 1-5. 6-9.

0233: Athen, Museum D. Loberdu (Bibliothek Kolybas) Nr. 106. —
(1) 8. (2) Perg. Palimpsest (obere Schrift = *l* 1684) (3) UNZ (5) 28×20 (7) 91 von 166 (8) 2 (11) 4 Evangelien, Bl 128v J 2 12-16 deutlich lesbar (20) Sp. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων 13 (1916) 465—466.

0234: (früher) Damaskus, Kubbet el Chazne: früher [*l* 1435], vgl. Gregory, Textkritik Band III, Leipzig 1909, S. 1283, und Die Griechischen Handschriften des Neuen Testaments, Leipzig 1908, S. 42, 166, 362. Umbesetzung nach der handschriftlichen Beschreibung von Violet.

0235: Leningrad, Öfftl. Bibl., Hs. der Gesellschaft der Freunde antiker Literatur, Oktavo 149 (1933). —
(0) von N. P. Kondakov vom Sinai mitgebracht (1) B.: 8./9., L.: 6./7. (2) Perg. (3) UNZ (5) erh. 17×21,2 (7) 1 Fragment (obere Hälfte eines Blattes) (8) 2 (9) urspr. ca. 26, erh. 15 (10) erh. 13×18,5 (11) Mc 13 12-14. 16-19. 21-24. 26-28 (20) Ch. Loparev, Opisanie rukopisej imperator-

skago obščestva ljubitelej drevnej pis'mennosti, Teil 3, Petersburg 1899, S. 171—172. V. Beneševič, Catalogus codd. mss. Graecorum qui in monasterio S. Catharinae in monte Sina asservantur, I, Petersburg 1911, S. 639 u. Abb. 18.

0236: Moskau, Museum der schönen Künste, Sammlung Goleniščev Ms copt. 55. —
(1) Ende 5. (2) Perg. (3) UNZ (11) Act 3 12-13. 15-16 (griechisch-sahidisch) (19) drei westliche, eine neutral-westliche, eine neutrale, eine Sonderlesart (20) P. L. Hedley, Church Quarterly Review 118 (1934) 219.

0237: Wien, Nationalbibliothek, Papyrussammlung K 8023 bis. —
(1) ? (2) Perg. (3) UNZ (5) erh. 16,5×12 (7) 1 Fragment, ausgerissen (8) 2 (10) ?×5,5 je Sp (11) Mt 15 12-15. 17-19 (15 13. 14. 17-19 faijumisch) (18) 1 Initiale (20) W. Till, ZNW 39 (1940) 49, Nr. 197.

0238: Wien, Nationalbibliothek, Papyrussammlung K 8668. —
(1) 8. (2) Perg. (3) UNZ, breit (5) erh. 9,5×7 (7) 1 Fragment vom unteren Teil des Bl (11) J 7 10-12 (J 7 7 koptisch) (20) W. Till, wie **0237**, S. 30, Nr. 125.

0239: London, British Museum Or. 4717 (16).
(2) Perg. (3) UNZ (5) erh. 17,8×16,5 (7) 1 Fragment (8) 2 (9) urspr. ca. 25, erh. 14 (sahid. 18) (10) Zeile zu 7—9 Bchst. (11) Lc 2 28-29. 34 (2 24. 25-27 sahidisch) (20) W. E. Crum, Catalogue of the Coptic MSS. in the Brit. Mus., London 1905, Nr. 502.

Minuskeln

2363: Ann Arbor, Univ. of Michigan 12: 11. Jhdt., Perg., 13×9, 1 Bl, 1 Sp, 16 Z: Lc 22 1-16.

2364: Ann Arbor, Univ. of Michigan 182: 12./13. (Perg.) und 16. (Papier) Jhdt., Perg. und Papier, 9×7, 497 Bl (266 Perg., 231 Papier), 1 Sp, 20 (Perg.) 14 (Papier) Z: Evv.

2365: Ann Arbor, Univ. of Michigan 173e: 12. Jhdt., Perg., 21,7×15,2, Doppelbl, 1 Sp, 34 Z: Mt 8 3-29 13 5-31.

[2366]: Princeton, Univ. Garrett 7: = 895.

2367: Princeton, Univ. Garrett 4: 12. Jhdt., Perg., 11,8×9,1, 181 Bl, 1 Sp, 24 Z: Evv, expl. J 21 16.

2368: Baltimore, Walters Art Gallery 527: 12. Jhdt., Perg., 20,5×14,8, 136 Bl, 1 Sp, 20 Z: Evv, sehr mut., inc. Mt 9 6, expl. J 10 18.

2369: Baltimore, Walters Art Gallery 523: ca. 1100, Perg., 21,8×15,5, 335 Bl, 1 Sp, 19 Z: Evv. 2 Einband-Bl = 2222c: Chicago, Univ. 138.

2370: Baltimore, Walters Art Gallery 522: 12. Jhdt., Perg., 10 × 6,5, 291 Bl, 1 Sp, 25 Z: Evv, expl. J 21 8.

2371: Baltimore, Walters Art Gallery 529: 13. Jhdt., Perg., 25 × 18,2, 297 Bl, 2 Sp, 25 Z: Evv.

2372: Baltimore, Walters Art Gallery 528: 13. Jhdt., Perg., 23,2 × 16,7, 233 Bl, 1 Sp, 23 Z: Evv mut., expl. J 18 31.

2373: Baltimore, Walters Art Gallery 524: 10. Jhdt., Perg., 17,5 × 12,2, 254 Bl, 1 Sp, 21 Z: Evv mut., expl. J 6 68.

2374: Baltimore, Walters Art Gallery 525: 13. Jhdt., Perg. (?), 16,4 × 11, 3, 352 Bl, 1 Sp, 36 Z: Evv, Act, Kath, Paul.

2375: Baltimore, Walters Art Gallery 531: 14. Jhdt., Perg., 32,3 × 22,8, 233 Bl, 2 Sp, 23 Z: Evv, inc. Mt 5 11, expl. J 21 17.

2376: Athen, Byz. Mus. 83: 13. Jhdt., Perg., 19,5 × 14,5, 177 Bl, 1 Sp, 21 Z: Evv mut., inc. Mt 8 20, expl. Lc 22 32.

2377: Athen, Byz. Mus. 117 (5487): 14. Jhdt., Papier, 12,5 × 9,5, 256 Bl, 17 Z: Sammelhs., Bl 1—10 Apc mut.

2378: Athen, Byz. Mus. 132: 1511, Papier, 21,3 × 15,5, 234 Bl, 21 Z: Act, Kath, Paul sehr mut., inc. Act 11 5.

2379: Athen, Byz. Mus. 158 (1401): 1644, Papier, 42,5 × 28,5, 337 Bl, 2 Sp: Evv.

2380: New York, General Theol. Sem. in G. W. Case: 13. Jhdt., Perg., 20,4 × 14,6, 8 Bl, 1 Sp, 20 Z: Mc 4 1—6 22.

2381: New York, D. G. Kelekian: 11. Jhdt., Perg., 29,9 × 23,5, 428 Bl, 1 Sp, 29 Z: Evv mit Komm. — Wohl mit 1153 identisch.

2382: New York, Pierpont Morgan Library 340: 12. Jhdt., Perg., 18,7 × 13,3, 309 Bl, 1 Sp, 18 Z: Evv.

2383: New York, Pierpont Morgan Library 378: 13./14. Jhdt., Perg., 28,4 × 21,4, 220 Bl, 1 Sp, 20 (Mt 21) Z: Evv mut., expl. J 7 38.

2384: New York, Pierpont Morgan Library 654: 16. Jhdt., Perg., 27,4 × 18,5, 4 Bl: 4 Evangelisten-Miniaturen ohne Text.

2385: New York, Pierpont Morgan Library 745: 11. Jhdt., Perg. Palimpsest (obere Schrift Manuel Moschopulos, 15. Jhdt.), urspr. ca. 35 × 27, beschn. auf 16,3 × 12, 96 Bl, 2 Sp, erh. 15—18 Z: LXX und NT.

2386: New York, Pierpont Morgan Library 748: 12. Jhdt., Perg., 26,8×22, 195 Bl, 2 Sp, 27 Z: Evv. Früher Karuse (Kertsa), Michaelskirche; dort beschrieben von A. Alexudes Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια 27 (1907) 197—198.

2387: Paris, Nat. Bibl. Suppl. Gr. 1356: 14. Jhdt., Perg., 14,8×10,5, 3+252 Bl, 25—29 Z: Evv.

2388: Maywood, Gruber 121: 12. Jhdt., Perg., 16,2×12,8, 230 Bl, 1 Sp, 22 Z: Evv.

2389: Maywood, Gruber 119, 120, 54: 11./12. Jhdt., Perg., 14,3×12, 201 Bl, 1 Sp, 19.20 Z: Mc, Lc, J (in 3 Bänden).

2390: Paris, Nat. Bibl. Suppl. Gr. 1341: 13. Jhdt., Perg., 17,5×13, 161 Bl, 20 Z: Evv sehr mut., inc. Mt 1 12, expl. Lc 24 53.

2391: Paris, Nat. Bibl. Suppl. Gr. 1355 I: 12. Jhdt., Perg., 20,9×15,4, 6 Bl, 15 Z: Lc 21 28 — 22 14. 24-30. 60-66.

2392: Paris, Nat. Bibl. Suppl. Gr. 1355 II: 12. Jhdt., Perg., 22,7×16,5, 13 Bl, 27. 28 Z: Mt 7 18 — 8 16; Lc 24 19-37; J 1 1—3 18; 4 19-39; 5 20-37; 6 27-44; 8 35-52.

[2393]: Maywood, Gruber 122: = 1826.

Die Beschreibungen von 2394, 2396—2401 bei E. v. Dobschütz, ZNW 32 (1933) 195—196, 201. Hier nur die endgültigen Bibl.-Signaturen:

2394: Chicago, Univ. 131.

2395: Hydra, Kirche der Panagia: 13. Jhdt., Papier, 34,5×24,5, 332 Bl, 1 Sp: Evv mit Komm. sehr mut., inc. Mt 4 24, expl. J 18 9.

2396: Chicago, Univ. 133.

2397: Chicago, Univ. 135.

2398a: Chicago, Univ. 132.

2398b: Montreal, Diocesan Theol. College B: 1 Bl aus 2398 mit Lc 6 33-46.

2398c: Montreal, F. Cleveland Morgan: 1 Bl aus 2398 mit J 12 50 — 13 16.

2399: Chicago, Univ. 137.

2400: Chicago, E. Rockefeller McCormick Estate.

2401a: Chicago, Univ. 142.

2401b: Montreal, F. Cleveland Morgan: 2 Bl aus 2401 mit II Pt 3 16—Ende; I J ὑπόθεσις; PsDorotheus, über 70 und 12 Apostel; Reisen des Paulus.

2402: Chicago, Univ. 931: ca. 1600, Papier, 21,6×15,4, 194 Bl, 1 Sp, 23 Z: Apc mit Komm. in Neugriech. Eigentlich nicht in die Liste gehörend.

2403: Madrid, Nat. Bibl. (O. 2) 4592: 16. Jhdt., Papier, 42×28, 263 Bl, 2 Sp: PsDionysius Areop., Konzilsakten, Bl 111—139 Apc 1—3; 15—21 mit Komm.

2404: Chicago, Univ. 126: 13. Jhdt., Perg., 20,8×15,4, 376 Bl, 1 Sp, 25—27 Z: Evv, Act, Paul, Kath.

2405: Chicago, Univ. 130: 13. Jhdt., Perg., 16,9×12, 209 Bl, 1 Sp, 27 Z: Evv und 8 Oden, expl. J 21 24.

2406: Chicago, Univ. 134: 14. Jhdt., Perg., 13,1×9,5, 245 Bl, 1 Sp, 23 Z: Evv mut., expl. J 20 3.

2407: Chicago, Univ. 136: 1332, Perg., 16,3×11,2, 328 Bl, 1 Sp, 19 Z: Evv mut.

2408: Oxford, Bodleian Barocc. 48, Bl 18: 14. Jhdt., Papier, 1 Bl: in Sammelhs. Bl 18 Apc 5 1-5 mit Komm. Dieser Band enthält auch 2015.

2409: Chicago, Univ. 141: 13. Jhdt., Perg., 21,6×16,5, 55 Bl, 2 Sp, 25 Z: Mt 12 41 — Mc 7 27 sehr mut.

2410: Chicago, Univ. 727: ca. 1300, Perg., 20,5×14,3, 251 Bl, 1 Sp, 25 Z: Evv mut.

2411: Chicago, Univ. 828: 12. Jhdt., Perg., 15×12, 379 Bl, 1 Sp, 16. 17 Z: Evv mut., expl. J 20 29.

2412: Chicago, Univ. o. N.: 12. Jhdt., Perg., 16,6×12,3, 151 Bl, 1 Sp, 30. 31 Z: Act, Paul, Kath mut.

[2413]: Durham, Duke Univ. Gr. 4: = 2268.

2414: Zagora, Stadtbibl. 1 (131): 10. Jhdt., Perg., 30×24, 218 Bl: Evv mit Komm.

2415a: Montreal, McGill Univ. 2: 11./12. Jhdt., Perg., 19,2×14,9, 210 Bl, 2 Sp, 22 Z: Evv sehr mut., expl. J 19 18.

2415b: Montreal, Diocesan Theol. College A: 1 Bl aus 2415 mit Mt 5 30-47.

2416: Washington, Smithsonian, Freer Gallery of Art 09. 1685—9: Ende 12. Jhdt., Perg., durchschnittl. 26,5×18, 5 Bl, 1 Sp, 23 Z: 8 Miniaturen ohne Text, Kap-L. Mc J, Überschriften.

2417: New York, Columbia Univ. 2: 12. Jhdt., Perg., 24×17,5, Doppelbl, 1 Sp, 26 Z: Mt 12 36-50; 14 8-21.

2418: Zagora, Stadtbibl. 2 (114. 1262): 17. Jhdt., Papier, 19×14, 179 Bl: Evv, Anfang mut.

2419: Paris, Nat. Bibl. Suppl. Gr. 159, Bl 8—11: 13./14. Jhdt., Papier, 4 Bl, ca. 60 Z: Apc 3 1—4 8 mit Komm. Zur Vervollständigung aus verlorener Hs. in 743 eingefügt.

2420: Princeton, Univ., Mus. of Historic Art 1: 1296 (?), Perg., 18,2×14, 297 Bl, 1 Sp, 22 Z: Evv.

2421: New York, Wilberforce Eames: 13. Jhdt., 16×12, Doppelbl, 1 Sp, 20 Z: J 17 4—18 1.

2422: Zagora, Stadtbibl. 3 (26. 397): 16. Jhdt., Papier, 23×15, 263 Bl: Evv.

2423: Durham, Duke Univ. Gr. 3: 13. Jhdt., Perg., 20,2×15, beschn., 227 Bl, 1 Sp, 27 Z: Act, Kath, Paul (II Th Hb) mut., expl. I Tim 2 7.

2424: Athos, Kausokalybion 2: 10. Jhdt., Perg., 21×14,3, 4 Bl: Hb 2 8 — 8 10.

2425: Chicago, Univ. o. N.: 13. Jhdt., Perg., 14×12, 2 Bl einer Lage, 1 Sp, 27 Z: II Tim 3 6-Ende; Tit Vorw. u. 1 1-8.

2426: Maywood, Gruber 114: 12. Jhdt., 15,5×10,3, 362 Bl, 1 Sp, 18—20, meist 20 Z: Evv, expl. J 21 20.

2427: Chicago, Univ. o. N.: 14. (?) Jhdt., Perg., 11,5×8,5, 44 Bl, 1 Sp, 21—25 Z: Mc.

2428: Paris, Nat. Bibl. Gr. 746: 15. Jhdt., Papier, 29,5×21, 307 Bl, 2 Sp, 26—29 Z: Sammelhs., Bl 239v—307 Apc mit Komm., expl. 17 12.

2429: Paris, Nat. Bibl. Gr. 1002: 14. Jhdt., Papier, 23×14, 227 Bl, 1 Sp meist 40 Z: Sammelhs., Bl 179—227 Apc mit Komm., expl. 21 12.

2430: Rom, Pontificio Istituto Biblico, Banco A. 1. 6: 11. Jhdt., Perg., 16×11,6, 183 Bl, 1 Sp, 25 Z: Evv mut.

2431: Athos, Kausokalybion 4: 1332, Papier, 30×22, 6+239 Bl, 2 Sp: Act, Kath, Paul; Apc mit kurzen Randscholien.

2432: Rom, Vatikan, Ross. Gr. 766: 14. Jhdt., Papier, 23×15, 124 Bl, 1 Sp, 19—27 Z: Apc mit Komm.

2433: Zagora, Stadtbibl. 9 (22. 632): 1736, Papier, 28×19, 134 Bl: Apc mit Komm.

2434: Zagora, Stadtbibl. 12 (3. 893): 16. Jhdt., Papier, 30×22, 368 Bl: Sammelhs., Bl. 332—368 Apc.

2435: Madrid, ehem. Kgl. Bibl. 46: 1562—87, Papier, 23×16, 52 Bl, 1 Sp: Apc 1 1 — 8 6 mit Komm.

2436: Athos, Vatopedi 637: 1418, Papier, 24×18, 389 Bl, 2 Sp: Sammelhs., Bl 53^{v}—80^{r} Apc.

2437: Rio de Janeiro, Nat. Bibl. I-2; 1,58: 12. Jhdt., Perg., 21×15, 234 Bl, 1 Sp, 24 Z: Evv mut., inc. Mt 9 17.

2438: Cleveland, O. F. Ege: 13. Jhdt., Perg., 18×13, 1 Bl, 1 Sp, 27. 28 Z: Mt 4 25 — 5 22.

2439: Ankara, Ethnograph. Mus. 548: 14. Jhdt., Perg., Einband: 26×20, 286 Bl, 1 Sp, 20 Z: Evv.

2440: Athen, Byz. Mus. Frgt. 8 (1027): 10. Jhdt., Perg. Palimpsest, 18,5× 17,5, 2 Bl mut.: Lc 4 10-22.

2441: Göteborg, Stadtbibliothek Cod. Gr. 3. —
(0) 1920 bei Hiersemann-Leipzig durch V. Lundström gekauft und 1935 der Bibliothek geschenkt (1) 14. (2) Papier (5) 23×15 (7) 58 (9) 22 (10) 14,5×9 (11) Act, Kath, Paul sehr mutiliert (12) Act 1 1 — 10 38; 10 48 — 11 6 (2 Bl); 11 22 — 12 19; 13 22-38 (1 Bl); 16 36 — 20 20 (9 Bl); 22 28 — 23 11; 27 4-19 (je 1 Bl); Jac 1 5 — 4 4 (4 Bl); I Ptr 2 5 — II Ptr 1 8 (5 Bl); 1 6-11; 2 1 — R 4 6 (6 Bl); 5 15 — 6 8; 7 2-17 (je 1 Bl); 12 8 — I K 2 12 (10 Bl); 6 11 — Kol 1 5 (61 ? Bl); expl. Kol 4 12. Hs. überall durch Wasser und Würmer sehr beschädigt, Bl 32 nur wenige Worte (16) Bl 4^{r}. 5^{r}. 16^{v}. 24^{r}. 50^{r}. 52^{r} Notizen von verschiedenen ungeübten Händen (17) Unterschrift Act, Vorworte Kath mutiliert (18) gr. Buchstaben, Über- u. Unterschriften rot (20) T. Kleberg, Catalogus codd. Graec. et Latin. Bibl. Gotoburgensis, Göteborg 1941, S. 3—4.

2442: Athen, Akademie 1. —
(0) von Xenophon Siderides 1930 der Akademie vermacht (1) ? (2) Perg. (5) 13×9 (7) 172 (11) 4 Evangelien; Bl 1^{r} Menolog 2. Sept (Mt 5 14-19), 1^{r+v} Evl. διαφ. (12) Mt 27 15 — Mc 2 17; 3 8-33; Lc 24 51 — J 3 31 (16) 5 Vorsatzbl (ungezählt) und Bl 5^{a}. 66^{a}. 86^{a+b}. 171. 172 Papier leer (17) Brief an Karpian, Kanon- und Kapitellisten, Verse, Kapitelzahlen, Lektionsbezeichnungen (18) Inhaltsangaben der Perikopen rot (20) K. I. Dyobuniotes, Theologia 12 (1934) 226—228.

2443: Athen, Frau Tsaldaris (Lambros 37). —
(1) 12. (2) Perg. (5) 20×15 (6) 1 (7) 8 (11) J 18 1 — 21 9 (18) Initialen und Kapitelzahlen golden (20) Sp. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων 18 (1924) 304.

2444: Athen, Museum D. Loberdu (Bibliothek Kolybas) Nr. 13. —
(1) 13. (2) Papier (5) 20,5×13 (7) 309 (11) 4 Evangelien (12) einige Blätter (17) Kapitelliste Mc Lc J, am Ende Synaxar (20) Lambros, wie 2443, 11 (1914) 480—481.

2445: Athen, Museum D. Loberdu (Bibliothek Kolybas) Nr. 14. —
(1) 12. (2) Perg. (5) 16,3×13,2 (7) 116 (11) 4 Evangelien (12) Mt 1 1 — Mc 7 10; Lc 1 1-17; 5 32 — 6 8; J 7 32 — Ende (20) Lambros, wie 2444, S. 481.

2446: Athen, Museum D. Loberdu (Bibliothek Kolybas) Nr. 32. —
(1) 11. (2) Perg. (5) 16,8×11 (7) 320 (11) 4 Evangelien (16) Bl 152 ergänzt (17) am Anfang Synaxar, am Ende Menolog (18) 4 Zierleisten (20) Lambros, wie 2443, 12 (1915) 233.

2447: Athen, Museum D. Loberdu (Bibliothek Kolybas) Nr. 37. —
(1) 11. (2) Perg. (5) 17×11,4 (7) 148 (11) Lc J mutiliert (12) J 18 5-Ende (18) Vorwort J (20) Lambros, wie 2446, S. 238—239.

2448: Athen, Museum D. Loberdu (Bibliothek Kolybas) Nr. 125. —
(1) 12. (2) Perg. (5) 26×17 (7) 243 (11) Act, Kath, Paul (Reihenfolge Kath, Paul fraglich) (16) Bl 157. 172. 190. 217—219 16. Jhdt. auf Papier ersetzt; Bl 56^{v} Besitzernotiz; Bl 17^{r}. 219^{v} Notizen; Bl 220^{r} einiges aus Chrysostomus und anderen Vätern, 13. Jhdt. (18) Bl 1 und vor jedem Brief farbige Zierleisten und Initialen (20) Lambros, wie 2443, 14 (1917—1920) 102—103.

2449: Athen, Historische und Ethnologische Gesellschaft 71. —
(1) 17. (2) Papier (5) 20×14 (7) 240 (11) Sammelhandschrift, Bl 1^{r}ff. Apc; Bl 29^{v} Verzeichnis von AT-Zitaten im NT usw., u. a. auch Türkisches und Arabisches (16) am Ende Apc Notiz vom Jahr 1684 (20) Lambros, wie 2443, 7 (1910) 322—325.

2450: Athen, Historische und Ethnologische Gesellschaft 112. —
(0) Geschenk des Laurentios Brokine (1) 18. (2) Papier (5) 29×20,5 (7) 47 (11) Mt 1—3 und Teile aus 4 mit ausführlichem Komm. (20) Lambros, wie 2449, S. 470.

2451: Athen, Historische und Ethnologische Gesellschaft 255. —
(0) aus Zypern, durch Ankauf erworben (1) 11. (2) Perg. (5) 14×9,2 (7) 140 (11) 4 Evangelien (12) nach Bl 53. 65. 75. 76. 85. 91. 114. 138 fehlen (je 1 ?) Bl; Bl 57. 100. 115 nur in Resten erhalten (18) Bl 1^{r}. 82^{r} farbige Zierleisten; Bl 81^{r} schwache Spuren von Miniatur (Lc) (20) Lambros, wie 2443, 10 (1913) 332.

2452: Athos, Anna 51. —
(1) 15. (2) Papier (5) Großoktav (11) Komm. Theophylakt zu den 4 Evangelien (16) am Ende Notiz (20) E. Kurilas, Theologia 15 (1937) 240.

2453: Athos, Vatopedi 662. —
(1) 11. (2) Perg. (5) 27×21 (7) 264 (11) 4 Evangelien mit Komm. (Mt J Chrysostomus, Lc Titus von Bostra genannt) Reihenfolge: Mt J Mc Lc (12) Bl 1—24 beschädigt (16) Bl 1—24. 254—264 Papier von späterer Hand (17) Bl 124. 218 Kapitellisten J bzw. Lc (20) Eustratiades-Arcadios, Catalogue . . . , Cambridge 1924; Ergänzungen (nach dem Manuskript) mitgeteilt durch M. Richard.

2454: Athos, Vatopedi 894. —
(1) 14. (2) Papier (5) 20×12 (7) 239 (11) 4 Evangelien (17) vorn Synaxar mutiliert, Kapitellisten (20) Eustratiades-Arcadios und Ergänzungen wie 2453.

2455: Athos, Vatopedi 895. —
(1) 15. (2) Papier (5) 22×15 (7) 182 (11) 4 Evangelien (12) Anfang Mt mutiliert, von J nur ein Bl (Bl 182), Bl 1—20 durch Feuchtigkeit etwas beschädigt (20) Eustratiades-Arcadios und Ergänzungen wie 2453.

2456: Athos, Dionysiu 668. —
(1) ? (2) Papier (7) 143 (11) 4 Evangelien mutiliert (20) E. Kurilas, Theologia 14 (1936) 123.

2457: Athos, Dionysiu 695. —
(1) ? (2) Perg. (7) 64 (11) Teile aus Mt und Lc (20) Kurilas, wie 2456, S. 125.

2458: Athos, Dionysiu 725. —
(1) 10. (2) Perg. (11) 4 Evangelien mit Randkomm. (16) Komm. von späterer Hand? (18) Miniaturen der Evangelisten, Zierleisten, Initialen (20) Kurilas, wie 2456, S. 127—128.

2459: Halmyros (Thessalien), Archäologische Gesellschaft Nr. 2. —
(1) 12. (?) (2) Perg., fein und weiß (5) 18×14 (7) 223 (8) 1 (11) 4 Evangelien mit Rand- und Interlinearscholien (12) inc. mit der Heilung des besessenen Gadareners (Mt 8^{28-34}); Mittelteil der ersten 24 Bl verbrannt (17) Kapitellisten, Vorworte, Verse (18) Scholien und Überschriften rot (20) N. I. Giannopulos, Νέος Ἑλληνομνήμων 18 (1924) 449—450.

2460: Janina (Epirus), Ζωσιμαία Σχολή 2. —
(1) 12. (2) Perg. (5) 24,7×17,5 (7) 195 (11) 4 Evangelien (12) Anfang fehlt, inc. Mt 5^{22}; nach Bl 8 fehlen 2 Lagen; Lücke nach Bl 189 (17) Kapiteleinteilung (von der üblichen abweichend), Lektionsbezeichnungen am oberen und unteren Rand (18) farbige Zierleisten (20) St. Kyriakides, Νέος Ἑλληνομνήμων 9 (1912) 305.

2461: Xanthi (Thrakien), Kloster τῆς Παναγίας Ἀρχαγγελιωτίσσης 11. —
(1) 15. (2) Papier (5) 20×15 (5) 304 (11) Act, Kath, Paul (Reihenfolge?) (12) Anfang und Ende mutiliert (18) große Buchstaben rot (20) Ch. Chatze Stauru. Byz. Zeitschr. 21 (1912) 69.

2462: Xanthi (Thrakien), Kloster τῆς Παναγίας Καλαμοῦς 4. —
(1) 14./15. (?) (2) Perg. (5) 21×16 (7) 248 (11) 4 Evangelien (12) Mt; Mc 1 1 — 13 23; J 21 23—Ende; andere Lücken im Text? (17) Kapitellisten (18) Lesestücke durch große rote Anfangsbuchstaben bezeichnet (20) Chatze Stauru, wie 2461, S. 73.

2463: Xanthi (Thrakien), Kloster τῆς Παναγίας Καλαμοῦς 6. —
(1) 1354/1355 (2) Perg. (5) 23×15 (7) 418 (11) 4 Evangelien (12) Anfang mutiliert, inc. Mt 9 22 (16) Schreibernotiz Bl 418 (Schreiber Johannes Dukas) (17) Vorworte, Stichoi, Unterschriften, Synaxar, Lektionsbezeichnungen (20) Chatze Stauru, wie 2461, S. 73—74.

2464: Patmos, Johanneskloster 742. —
(1) 10. (2) Perg. (5) 17,5×11,1 (7) 212 (8) 1 (9) 19. 20 (11) Act, Kath, Paul (II Th Hb) (12) Anfang und Ende mutiliert, inc. Act 19 35; III J 5-15; Jud; expl. Hb 10 19; Bl 171—192 durch Feuchtigkeit z. T. unleserlich, Bl 191 völlig zerstört, Bl 24. 39. 78. 111. 127 repariert (17) Vorworte, Martyrium des Paul, Lektionsbezeichnungen (18) einfache Zierleisten, Überschriften in Unz. (20) Demetrios Kallimachos, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 10 (1912) 309—312 mit Abb.

2465: Patmos, Johanneskloster 745. —
(0) 1870 vom Hegumenos Gregorios Papadopulos gekauft (1) 13. (2) Perg. (5) 17,8×12,9 (7) 180 (8) 1 (9) 29 (11) 4 Evangelien (12) Lc 1 1-15 (1 Bl) (16) Bl 180r Kaufnotiz (18) vier Miniaturen (Christus 2 ×, Mc, J), sieben Anfangszeilen der Evv rot und golden, Titel, Überschriften und Initialen rot (20) Kallimachos, wie 2464, S. 316—318 mit Abb.

2466: Patmos, Johanneskloster 759. —
(1) 1329 (2) Perg. (5) 19×14 (7) 298 (8) 1 (9) 27—28 (11) 4 Evangelien, Act, Kath, Paul (Phlm Hb) (12) R 16 25-27; einige Bl unleserlich (16) Bl 293 Schreibernotiz; Bl 5v Besitzernotiz (17) Kapitellisten, Stichoi und Unterschriften zu den Evv; Vorworte und Stichoi zu den Briefen; Synaxar, Menolog, Makarismoi (20) Kallimachos, wie 2464, S. 396—400; Abb.: 11 (1913) 253.

2467: Patmos, Johanneskloster 775. —
(1) 1421 (2) Papier, dick (5) 26,8×19,3 (7) 300 (11) 4 Evangelien (12) nach Bl 5 fehlt 1 Bl (leer), Bl 186. 187. 264. 265 leer, für fehlende Bl eingesetzt, Bl 1—3. 276—300 leer (16) Bl 275 Schreibernotiz (Schreiber Mönch Neophytos) (17) Kapitellisten, Vorworte, Unterschriften, Stichoi, Verse (18) zwei Miniaturen (Mc J), Zierleisten und Initialen farbig, Überschriften rot (20) Kallimachos, wie 2464, 12 (1913) 390—394 mit Abb.

2468: Patmos, Johanneskloster 777. —
(1) 11. (2) Perg. (5) 25,5×20,2 (7) 24 (11) Mc 8 22 — Lc 1 38 (17) Stichoi, Kosmas Ind. zu Mc, Kapitelliste und Verse zu Lc (18) Zierleiste und Initiale rot (20) Kallimachos, wie 2467, S. 396—397.

2469: Leukosia (Zypern), Erzbischöfliche Bibliothek 11. —
(1) 1569 (2) Papier (5) 15,5×10 (7) 308 (11) 4 Evangelien (12) Bl 157 für Anfang Lc leergelassen, Bl 158^{r} inc. Lc 1 18 (16) Bl 307^{v} Schreibernotiz (Schreiber Leontios), Bl 308 liturgische Notiz von anderer Hand (17) Synaxar, Kapitellisten, Vorworte, Überschriften, Unterschriften (18) Zierleisten; Titel, Initialen usw. rot (20) Ch. I. Papaioannu, Φιλολογικὸς Σύλλογος Παρνασσός. Ἐπετηρίς 9 (1906) 90—91.

2470: Chalki, Handelsschule 23. —
(1) ? (2) Perg. (5) 29×22 (6) 79+4 Bl (7) 636 (8) 1 (9) 25 (11) 4 Evangelien mit Komm. Theophylakt (12) 1. Bl von Lage 20 (16) 1. und 8. Bl von Lage 1 und Bl 231 Papier; 1. Bl von Lage 1 Besitzernotiz (18) Schriftzitate häufig rot und golden (20) Athenagoras, Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν 10 (1933) 23.

2471: Istanbul, Altes Serai 119. —
(0) bis 1929 Antiken-Museum Nr. 6 (1) 13. (2) Perg. (5) 38×29 (7) 249 (11) 4 Evangelien (12) Bl 1—44 oben beschädigt (17) am Schluß Synaxar und Menolog (18) größere Zierleisten am Anfang, kleinere am Schluß der Evv (20) A. Deißmann, Forschungen und Funde im Serai, Berlin-Leipzig 1933, S. 130, und ZNW 34 (1935) 263, 5.

2472: Istanbul, Kirche τῆς ὁσιομάρτυρος Παρασκευῆς. —
(1) 9./10. (2) Perg., fein (3) sorgfältig, fehlerhaft, etwas geneigt (4) hellbraun (5) 24×17, beschn. auf 21×16 (6) 34+19 Bl vorn, 4 Bl in der Mitte, 2 Bl hinten (7) 291 (8) 1 (9) 20 (11) 4 Evangelien (12) Lage 34 nur Bl 1 erhalten (15) zahlreich von 4. Hand (16) Bl 1. 8 Palimpsest (untere Schrift Lektionar 10./11. Jhdt.) von 4. Hand eingefügt; 2. Hand (11. Jhdt.) fügte Verse ein; 3. Hand (12./13. Jhdt.) fügte Lektionsbezeichnungen ein; 4. Hand korrigierte diese und den Text, fügte Ehebrecherin ein und setzte 10 Bl mit Synaxar und Menolog voran. Insgesamt von späteren Händen ergänzt: Lage 8 Bl 1—2; Lage 14 Bl 6; Lage 17 Bl 7—8; Lage 18 Bl 3; Lage 29 Bl 5 (durch 2 Bl) (17) Brief an Karpian, Kanon- und Kapitellisten, Vorworte, Überschriften, Titel, Sektions- und Kanonzahlen (18) Evangelisten-Miniaturen auf eingesetzten Bl, farbige Zierleisten, Überschriften und Initialen golden (20) E. Ioannides, Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος 3 (1868) 107—114.

2473: Istanbul, Kloster des Heiligen Grabes 545. —
(0) frühere Signatur 159 (1) 1634 (2) Papier (5) 21×13,8 (7) 314 (8) 1 (11) Act und Kath (16) Bl 1^{r}. 312^{r}. 313^{r} Schreibernotizen (Schreiber Mönch Anthimos), Bl 1^{v} Besitzernotiz (17) Vorwort Act, Verzeichnis der Paulus-Briefe; ferner vorn Liturgisches (Bl 1—6) (20) A. Papadopulos-Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, Band V, Petersburg 1915, S. 105—106.

2474: Istanbul, Ἑλληνικὸς Φιλολογικὸς Σύλλογος 52. —
(0) 1884 geschenkt (1) 12. (?) (2) Perg. (5) 19×15 (7) 265 (8) 1

(11) 4 Evangelien (12) Mt 1 1-15; Lc 1 1-18 (3 Bl nach Bl 126) (16) Stiftungsnotiz, Bl 231r Federproben, Bl 75v Notizen 15. (?) Jhdt. (17) Kapitellisten, Unterschriften, στίχοι (18) farbige Zierleisten und Initialen (20) D. M. Sarros, Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν 8 (1931) 168—169.

2475: Jerusalem, Patriarchalbibliothek, im Schatz o. N. —
(1) 11. (2) Perg. (7) 314 (11) Evv, Act, Kath, Paul (18) 4 Evangelistenbilder, Prachteinband (20) vgl. K. W. Clark, Biblical Archeologist 16 (1953) 38—39.

2476: Bukarest, Akademie der Wissenschaften 932. —
(1) 14. (2) Perg. (5) 16×12 (7) 257 (11) 4 Evangelien (16) Bl 257 aus anderer Hs (Menäum 2. Aug. ur vollständig), Bl 256v rumänische Notiz (20) N. Camariano, Biblioteca Academiei Române. Catalogul manuscriselor greceşti, II, Bukarest 1940, S. 38.

2477: Bukarest, Akademie der Wissenschaften 933. —
(1) 17. (2) Papier (5) 11,5×7,5 (7) 230 (11) 4 Evangelien (12) Ende J mutiliert; Bl 1—2v leer (16) auf Vorsatzbl Notiz (20) Camariano, wie 2476, S. 38—39.

2478: Krakau, Museum Czartoryski 1801. —
(1) 12./13. (5) 19,3×14,5 (11) 4 Evangelien (17) Kanonlisten (18) Zierleisten, Initialen, 3 Evangelistenbilder (Mt fehlt) (19) K-Text (20) C. Osieczkowska, Studi bizantini e neoellenici 6 (1940) 334—339 und Abb.

2479: Palermo, Biblioteca Comunale Gr. 2. —
(0) früher im Besitz des Klosters S. Ecaterina (1) 13. (2) Papier (5) 24×17 (7) 198 (11) 4 Evangelien (12) hinten mutiliert, expl. J 19 32 (16) Bl 1—145. 145—188 je eine Hand; Bl 189ff. von späterer Hand (16. Jhdt?) Karfreitag- und Karsonnabend-Lesungen und Mc 16; Lc 24; J 20 6—Ende (ἕως?) (17) Kapitelliste Mt; Bl 4 Theologisches (18) Überschriften, Zierleisten, große Buchstaben rot (20) A. Mancini, Studi Italiani di filologia classica 6 (1898) 460—461.

2480: Rom, Biblioteca Vaticana Gr. 2348. —
(1) 16. (2) Papier (5) 33,5×23 (7) 92 (9) 29 (10) 23×13,5 (11) J mit Kommentar (16) Benutzernotiz Bl 1 (17) Evangelium-Text und Initialen der Scholien rot (20) J. Reuss, Mt-Mc-J-Katenen, Münster/W. 1941, S. 181—182.

2481: Rom, Biblioteca Vaticana Gr. 2350. —
(1) 16. (2) Papier (5) 31,6×22 (7) 84 (9) 29 (10) 22,6×13,5 (11) Mc mit Kommentar (12) Bl 59—62 leer (16) Bl 1 Benutzernotizen (17) Bl 62—83 Simeon von Thessalonike, Über den göttlichen Tempel (18) Evangelium-Text und Initialen der Scholien rot (20) Reuss, wie 2480, S. 128.

2482: Bologna, Biblioteca Comunale A 3. —
(0) früher Bologna, Archiginnasio A I 3 (1) 14. (2) Papier (5) 34,3×24,5 (7) 293 (8) 1 (9) Text unregelmäßig, Komm. 50 (10)

Text unregelmäßig, Komm. 26,8×18,5 (11) 4 Evangelien, Paul mit Komm. (16) Bl 273^{v} Notiz von späterer Hand (17) am Anfang Synaxar; Brief an Karpian, Kanon- und Kapitellisten, Vorworte, Titel, Verse, Unterschriften (18) Lemmata, Initialen der Scholien und Titel rot (20) Reuss, wie 2480, S. 83. 126. 185. = v. Soden C$^{\mu}$ 40.

2483: Bulligny, Château de Tumejus, René Bonjean. —
(0) 1925 in Istanbul gekauft (1) 13. (2) Perg. (5) 21,7×15,4 (7) 384 (9) 33 (11) 4 Evangelien, Act, Kath, Paul (12) Bl 1. 140^{v}. 348 leer (16) Bl 347^{v} Besitzernotiz (Athos, Lawra) und Käufernotiz (17) Brief an Karpian, Kanon- und Kapitellisten, Synaxar, Menolog (18) Überschriften, gr. Buchstaben, Zierleisten und Lektionsbezeichnungen rot (20) Mitteilung durch M. Richard, 7. 1. 1954.

2484: London, British Museum Add. 38 538. —
(0) 1912 erworben (1) 1312 (2) Perg. (5) 20,3×14 (7) 1+269 (11) Act, Kath, Paul (12) Act 18 ^{28}—19 ^{32} (Bl 41) fast ganz weggerissen (16) Bl 234 Schreibernotiz (17) Kapitellisten, Vorworte, Überschriften, Titel, Reisen und Martyrium des Paulus, PsDorotheus über die 70 und 12 Jünger, Synaxar (20) Catalogue of Additions to the Mss in the Brit. Mus. in the Years 1911—1915, London 1925.

2485: London, British Museum Add. 41 180. —
(0) 1925 erworben (1) 11./12. (2) Perg. (5) 17,5×14 (7) 2 (11) Lc 7 ^{40} — 8 ^{16} als Bl 92. 93 in einem liturgischen Buch (12./13. Jhdt., 93 Bl) (18) Lektionsbezeichnungen rot (20) wie 2484, 1921—1925, London 1950.

2486: Oxford, Bodleian Library MS. Auct. F. 6. 1 (S. C. 1882) Bl 279^{r} bis 280^{v}. —
(0) gehörte 1554 Godfridus Coben, später John Johnson, zwischen 1613 und 1620 von der Bibliothek erworben (1) zwischen 1464 und 1554 (2) Papier (3) kleine westliche Schrift (deutsch? spanisch?) (4) dunkelbraun (5) 12,3×8,5 (6) Bl 1. 2 von Lage 24 (7) 2 (8) 1 (9) 25 (10) 8,5×6 (11) Mc 1 in Sammelhs. (326 Bl, meist lateinischen Inhalts) (16) Einband, Bl 146^{v}. 323^{v} Besitzernotizen (20) Mitteilung durch R. Barbour, 15. 4. 1954; vgl. F. Madan u. H. H. E. Craster, A Summary Catalogue of Western Mss. ... II 1 (1922) 95—96.

2487: Oxford, Bodleian Library MS. Lyell 91. —
(0) 1949 von P. R. Lyell der Bibliothek vermacht (1) 11. (2) Perg. (4) hellbraun (5) 20,5×18 (6) 29, meist Quaternionen (7) 1+220 (8) 1 (Bl 1^{v}: 3; Bl 216—219^{v}: 2) (9) 22 (10) 15—16×12,5 (11) 4 Evangelien (12) hinter Bl 62. 103. 171. 215 fehlt je 1 Bl, hinter Bl 219 2 Bl und vielleicht 1 Lage; expl. J 21 ^{12} (17) Brief an Karpian, Kapitellisten, Stichoi, Titel, Sektionszahlen, am Schluß Lektionsverzeichnis mutiliert (18) Lektionsbezeichnungen rot (20) Mitteilung wie 2486; vgl. R. W. Hunt, Bodl. Libr. Record 3 (1950/51) 81.

2488: Cambridge, University Library Add. 4173. —
(0) 1905 von Ch. Watson der Bibl. geschenkt (1) 16. (2) Perg. (5) 14,5×10,6 (7) 180 (4+166+10) (8) 1 (9) 25 (11) 4 Evangelien, Act (16) Schreiber Paschasius; Bl 3 Besitzernotiz (T. Swinburne) (20) Mitteilung durch B. F. C. Atkinson, 21. 4. 1954.

Keiner Nr. wert: Cambridge, University Library Add. 4490. — (0) 1909 von Miss F. E. Scrivener gekauft (1) 10. (2) Perg. (5) 32,2×23,4 (7) 2 (8) 1 (9) 29 (11) Katene zu Mt 27 5 11 24 28 (nur unvollständige Textanführung in Unz.) (20) wie 2488.

2489: Cambridge, University Library Add. 4541. —
(0) zusammen mit MS. Oo. 1. 16 ca. 1908/09 von Cochin durch C. Buchanan gekauft und 1909 der Bibl. geschenkt (1) 11. (2) Papier (5) 20,3×14,6 (7) 1 (8) 2 (9) ca. 15 (11) Mt 1 12-22 (20) wie 2488.

2490: Berlin, Deutsche Staatsbibliothek Gr. Quart 77. —
(1) 12. (2) Perg. (5) 28,5×19,8 (7) 301 (8) 1 (9) 1—21 Text, 36—50 Komm. (10) 1,5—17,5×9,5 Text, 23,2×15,7 Komm. (11) Mt J mit Komm. (12) Bl 249 beschädigt (16) Bl 1r Notiz von späterer Hand; Überschrift J mit Notiz von späterer Hand rot; vorn 1 Bl, hinten 3 Bl Papier (17) Lektionsbezeichnungen (18) Überschriften, Lemmata und Ev-Text Bl 143—145 rot (20) J. Reuss, Mt-Mc-J-Katenen, Münster 1941, S. 222—224, und Ergänzungen durch Dr. Neuscheler und Dr. Schmid, Univ. Bibl. Tübingen, 31. 5. 1954.

2491: Berlin, Deutsche Staatsbibliothek Gr. Quart 90; Bern, Burgerbibliothek 784. —
(0) vom Athos? 1935 von Antiquar Junkelmann, München, an Öfftl. Wiss. Bibl. 32 Bl, 1938 weitere 4 Bl verkauft. Der Berner Teil 1935 von K. J. Lüthi gekauft und 1936 der Univ. Bern geschenkt, deren Hss 1951 an die Burgerbibl. übergingen (1) 12. (10./11.?) (2) gutes Perg. (3) gut lesbar (4) bräunlich (5) 26,3×20,4 (6) Bern: 3 (Lage 8. 10. 11) (7) 60 (32+4+24) (8) 1 (9) 24 (10) 17,6×13 (11) aus Mt 19—22 (4 Bl Berlin); Mc 1 14 — 5 33 9 14 — 15 44 (Bern); 15 44 — Lc 11 46 (Berlin) (17) Kapitelliste Lc, Aufschriften (rot), Sektions- und Kanonzahlen (Kan. rot), Lektionsbezeichnungen (rot) (18) vor Lc Zierleiste und Initiale, Miniatur Lc (14. Jhdt.) beschädigt (19) Koine, offenbar Π verwandt (20) Berlin: handschriftlicher Katalog; Bern: Beschreibung durch W. Michaelis, 1. 6. 54.

Lektionare

l 1610: Ann Arbor, Univ. of Michigan 7: 15. Jhdt., Perg., 34,5×26,5, 8 Bl, 2 Sp, 16 Z: Lc (σαβ.-κυρ.), inc. κυρ. ῆ′ Lc 10 35, expl. σαβ. ιβ′ Lc 13 22.

l+s 1611: Ann Arbor, Univ. of Michigan 8: 14. Jhdt., Perg. Palimpsest (untere Schrift = **0209**), 27×19,5, 221 Bl. meist 2 Sp, 46. 47 Z: lit. Buch mit AT- u. NT-Lektionen.

l 1612: Ann Arbor, Univ. of Michigan 13: 9. Jhdt., Perg., UNZ, erh. 6,5 × 19,5, 1 Bl mut., 2 Sp, erh. 6 Z: σαβ. ιβ′ Lc 13 26-29; κυρ. ιβ′ Lc 17 12-14. 16-17.

l 1613: Ann Arbor, Univ. of Michigan 76: ca. 1500, Papier, 27,2 × 19, 99 Bl, 1 Sp, 23—25 Z: Evl (J Mt Lc σαβ.-κυρ.).

[*l*ᵃ 1614]: Athos, Lawra E′ 117: jetzt *l*ᵃ 1630.

l 1614: Ann Arbor, Univ. of Michigan 124: 10./11. Jhdt., Perg., UNZ, 32,5 × 28, 4 Bl, 2 Sp, 33 Z: Menol. Τυβι κα′, Lc 1 39-56; Τυβι ?, Mt 4 23 — 5 16, griech.-sahidisch.

l 1615: Ann Arbor, Univ. of Michigan 133: 13. Jhdt., Perg., 27 × 21,2, stark beschn., 272 Bl, 2 Sp, 21 Z: Evl (J ἑβδ. Mt Lc σαβ.-κυρ.).

l 1616: Ann Arbor, Univ. of Michigan 171: 13./14. Jhdt., Perg., 25,4 × 20, 183 Bl, 2 Sp, 25 Z: Evl (J ἑβδ. Mt Lc σαβ.-κυρ.).

l 1617: Ann Arbor, Univ. of Michigan 173d: 14. Jhdt., Perg., 28 × 22, 1 Bl, 2 Sp, 21 Z: ε′ της β′ Lc, inc. 6 17, — σαβ. β′ Lc, expl. 5 18.

l 1618: Ann Arbor, Univ. of Michigan 196: 14. Jhdt., Perg., 27,5 × 20,3, 52 Bl, 2 Sp, 19. 20 Z: Evl sehr mut. (J ἑβδ. Mt σαβ.-κυρ.), inc. πασχα, J 1 13, expl. σαβ. ι′ Mt 17 25.

l 1619: Durham, Duke Univ. Gr. 2: 17. Jhdt., Papier, 19,4 × 13,7, 312 Bl, 1 Sp, 25 Z: Evl (J Mt Lc ἑβδ.).

[*l*ᵃ 1620]: Athos, Lawra E′ 179: jetzt *l*ᵃ 1631.

l 1620: Princeton, A. M. Friend jr. 2: 17. Jhdt., Papier, 17,3 × 11,7, 6 Bl: 6 Miniaturen ohne Text.

l 1621: Princeton, Univ. Garrett 9: 13. Jhdt., Perg., 28,4 × 21,4, 256 Bl, 2 Sp, 22. 20. 21 Z: Evl sehr mut. (J ἑβδ. Mt Lc σαβ.-κυρ.), inc. σαβ. β′ J 6 27, expl. 6. Aug., Lc 9 32.

l 1622: Princeton, Univ. Garrett 10: 13./14. Jhdt., Perg., 29,2 × 21,9, stark beschn., 228 Bl, 2 Sp, 22. 24. 25 Z: Evl mut. (J ἑβδ. Mt Lc σαβ.-κυρ.), expl. 24. Juni, Lc 1 61.

l 1623: New York, General Theol. Sem. Lit. 349: 14./15. Jhdt., Perg., 35,5 × 24, 97 Bl, 2 Sp, 23—28 Z: Evl sehr mut. (Lc σαβ.-κυρ.), inc. σαβ. α′ Lc.

l 1624: Maywood, Gruber 53: 13. Jhdt., Perg., 26,5 × 21,7, 197 Bl, 2 Sp, 20 Z: Evl mut (Mt Lc σαβ.-κυρ.).

l 1625: Maywood, Gruber 56: 12./13. Jhdt., Perg., 34,5×26,6, 250 Bl, 2 Sp, 25 Z: Evl mut. (J Mt Lc ἑβδ.), inc. κυρ. του αντιπασχα (?), J 20 19.

l 1626: Maywood, Gruber 123: 1186, Perg., 25,6×20, 98 Bl, 2 Sp, 29—31 Z: Evl mut. (J ἑβδ. Mt Lc σαβ.-κυρ.), inc. γ′ της β′ J 3 21.

l 1627: Maywood, Gruber 124: 11. Jhdt., Perg., 22,3×18, 168 Bl, 2 Sp, 22 Z: Evl mut. (J ἑβδ. Mt Lc σαβ.-κυρ.), expl. 29. Juni. 49 Bl. auf Papier 16. Jhdt. ergänzt.

l 1628: Maywood, Gruber 125: 13. Jhdt., Perg., 30,5×21,5, 8 Bl, 2 Sp, 24 Z: β′—δ′ της ις′ Mt; παρ.—σαβ. ιζ′ Mt; ε′ της γ′—ε′ της ε′ Lc.

l 1629: Baltimore, Walters Art Gallery 520: Ende 10. Jhdt., Perg., UNZ, 30,7×23,1, 179 Bl, 2 Sp, 21 Z: Evl mut. (J ἑβδ. Mt Lc σαβ.-κυρ.).

l^{a} 1630: Athos, Lawra E′ 117: früher [*l*^{a} 1614], siehe Gregory, Textkritik, 1909, S. 1163.

l^{a} 1631: Athos, Lawra E′ 179: früher [*l*^{a} 1620], siehe Gregory, a. a. O. S. 1164.

l 1632: New York, Pierpont Morgan Library 423: 13. Jhdt., Perg., 28,2×20,8, 215 Bl, 2 Sp, 27. 28 Z: Evl (J Mt Lc ἑβδ.) = [*l* 1545].

l^{a} 1633: Athos, Lawra ω′ 118: siehe Gregory, a. a. O., S. 1165.

l 1634: New York, Pierpont Morgan Library 647: 14. Jhdt., Perg., 33,5×24,5, 375 Bl, 2 Sp, 17 Z: Evl (J ἑβδ. Mt Lc σαβ.-κυρ.).

l 1635: New York, Pierpont Morgan Library 692: 13. Jhdt., Perg., 34×23,8, 293 Bl, 1 Sp kreuzförmig, 23 Z: Evl mut. (J ἑβδ. Mt Lc σαβ.-κυρ.).

l 1636: New York, Columbia Univ. 3: 13. Jhdt., Perg., 27,9×18,8, 1 Bl, 2 Sp, 23 Z: πασχα, J 1 1-17. Evtl. aus *l* 1122, Athos, Andreas 778.

l^{+a} 1637: Ann Arbor, Univ. of Michigan 37: 6./7. u. 13. Jhdt., Perg. Palimpsest, untere Schrift UNZ, urspr. ca. 30×26, heute 21×13,5, 144 Bl, unten 2, oben 1 Sp, oben 19—21 Z: untere Schrift Apl-Evl, obere Bas.-Liturgie mit NT-Zitaten.

l^{+a} 1638: Ann Arbor, Univ. of Michigan 39: 16. Jhdt., Papier, 21,5×15,8, 150 Bl, 1 Sp, 25 Z: lit. Buch mit NT-Lektionen.

l^{+a} 1639: Ann Arbor, Univ. of Michigan 69: 13. Jhdt., Perg., 29,4×22,1, beschn., 129 Bl, 2 Sp, 26 Z: lit. Buch mit AT- u. NT-Lektionen mut.

l^{+a} 1640: Ann Arbor, Univ. of Michigan 99: 16. Jhdt., Papier, 21×14,2, 187 Bl, 1 Sp, 15 Z: Chrys.-Liturgie mit NT-Lektionen und ἑωθ.

l^{+a} 1641: Ann Arbor, Univ. of Michigan 100: 1548, Papier, 15,3×10, 255 Bl, 1 Sp, 15 Z: lit. Buch mit einigen NT-Lektionen.

l 1642: Chicago, Univ. 715: 13. Jhdt., Perg., 25,6×19,5, 188 Bl, 2 Sp, 28 Z: Evl (J Mt Lc ἑβδ.).

l 1643: Washington, Anson Phelps Stokes: 12. Jhdt., Perg., 33,2×25,4, 161 Bl, 2 Sp, 29 Z: Evl mut. (J Mt Lc ἑβδ.).

l 1644: Montreal, McGill Univ. 1: 12. Jhdt., Perg., 27×22,5, 331 Bl, 2 Sp, 20 Z: Evl (J Mt Lc ἑβδ.).

l 1645: Washington, Smithsonian, Freer Gallery of Art 09. 1683: 10./11. Jhdt., Perg., UNZ, urspr. ca. 27×19, erh. 22×9 u. 22×5, Teile eines Doppelbl, 2 Sp, 17 Z: κυρ. ιζ′ Mt 15 23-26; κυρ. ις′ Lc 18 11-13; κυρ. ιζ′ Lc 15 19-20. 24-27.

l 1646: Washington, Smithsonian, Freer Gallery of Art 09. 154: Anfang 10. Jhdt., Perg., UNZ, 27×18,6, 1 Bl, 2 Sp, 21 Z: κυρ. ς′ Mt, inc. 9 6, — κυρ. ζ′ Mt, expl. 9 33 (Mt σαβ.-κυρ.).

l 1647: Washington, Smithsonian, Freer Gallery of Art 09. 1684: 13. Jhdt., Perg., 26,8×19,5, 1 Bl, 2 Sp, 30 Z: μεγ. ε′, inc. Mt 26 24; παθ. α′, expl. J 14 1.

l 1648: Princeton, Univ., Treasure Room 5148. 1250q: 13. Jhdt., Perg., 31×22, 100 Bl, 2 Sp, 25 Z: Evl sehr mut. (Mt Lc σαβ.-κυρ.), inc. σαβ. ζ′ Mt, expl. ἑωθ. ι′.

l 1649: Athen, Nat. Bibl. 2520: 13. Jhdt., Perg., 21,8×16,5, 148 Bl, 2 Sp, 27 Z: Evl mut.

l 1650: Athen, Nat. Bibl. 2166: 12. Jhdt., Perg., 32×23, 146 Bl, 1 Sp, 21 Z: Evl mut.

l 1651: Athen, Nat. Bibl. 2356: 12. Jhdt., Perg., 35,6×25,5, 77 Bl, 2 Sp, 28 Z: Evl mut.

l 1652: Athen, Byz. Mus. 81 (4271): 12. Jhdt., Perg., 28×18,5, 166 Bl, 2 Sp, 27 Z: Evl mut., inc. γ′ της γ′ J 6 27, expl. 19. Juli.

l 1653: Athen, Byz. Mus. 82 (4270): 12. Jhdt., Perg., 24,5×18,2, 35 Bl, 2 Sp, 22 Z: κυρ. ε′ J, inc. 9 14, — ς′ της ζ′ J, expl. 17 24.

l 1654: Athen, Byz. Mus. 159 (2784): 9./10. Jhdt., Perg., UNZ, 29,5×19,5, 87 Bl, 2 Sp, 28 Z: Evl mut.

l 1655: Athen, Byz. Mus. 140 (Κειμήλ. Προσφ. 214): 1070, Perg., 33×25, 245 Bl, 2 Sp, 27 Z: Evl mut.

l 1656: Athen, Byz. Mus. 141 (Κειμήλ. Προσφ. 215): 11./12. Jhdt.. Perg., 26×20, 197 Bl, 2 Sp, 21 Z: Evl mut.

l 1657: Athen, Byz. Mus. 145 (Κειμήλ. Προσφ. 217): 11. (andere 13.) Jhdt., Perg., 30×22, 336 Bl, 2 Sp, 23 Z: Evl mut.

l 1658: Athen, Byz. Mus. 142 (Κειμήλ. Προσφ. 94): 12. (andere 14.) Jhdt., Perg., 38,5×26, 321 Bl, 24 Z: Evl mut.

l 1659: Athen, Byz. Mus. 143 (Κειμήλ. Προσφ. 96): 12./13. Jhdt., Perg., 32,5×25, 261 Bl, 2 Sp, 27 Z: Evl.

l 1660: Athen, Byz. Mus. 146 (Κειμήλ. Προσφ. 98): 12./13. Jhdt., Perg., 33,5×22,5, 264 Bl, 2 Sp, 23 Z: Evl.

l 1661: Leningrad, Öfftl. Bibl. Gr. 666: 9. Jhdt., Perg., UNZ, 32×27,5, 2 Bl, 2 Sp, 21 Z: 7. Lc-Woche mut.

l 1662: Wien, Nat. Bibl. Suppl. Gr. 128: Anfang 13. Jhdt., Perg., 34×25, 300 Bl, 2 Sp, 22 Z: Evl (J ἑβδ. Mt Lc σαβ.-κυρ.).

l 1663: Chicago, Univ. 879: 14. Jhdt., Perg., 24×18,5, 110 Bl, 2 Sp, 28—31 Z: Evl mut. (J ἑβδ. Mt Lc σαβ.-κυρ.), inc. παρ. της ζ′ J 17 22.

l^{a} 1664: Athen, Byz. Mus. 131: 12. Jhdt., Perg., 27,5×20,5, 175 Bl, 2 Sp, 27 Z: Apl mut. (täglich ?), inc. γ′ της β′, Act 4 6.

l 1665: Athen, Byz. Mus. Frgt. 1 (1926), 2 (1928): 9. Jhdt., Perg., UNZ, 30×20 u. 20×15, 1+1 Frgt., 2 Sp: Menol 3. Sept. mut.; παθ. ς′ (?), inc. Mc 15 31. Aus einer Hs.

l 1666: Athen, Byz. Mus. Frgt. 3 (1971): 9. Jhdt., Perg., UNZ, 28×23, 2 Bl, 2 Sp: β′ της ιε′ Lc, inc. Mc 10 46.

l^{a} 1667: Athos, Vatopedi 978: früher [*l*^{a} 1605], siehe Gregory, a. a. O., S. 1162—1163.

l 1668: Paris, Nat. Bibl. Suppl. Gr. 1331: 14. Jhdt., Papier, 24,5×17,2, 2+234 Bl, 24 Z: Evl mut., inc. β′ του πασχα J 1 22: = [*l* 1041].

l 1669: Paris, Nat. Bibl. Suppl. Gr. 1368: 14./15. Jhdt., Perg., 23,8×17,2, 179 Bl, 2 Sp, 24 Z: Evl mut., inc. γ′ της δ′ J 7 4, expl. ἑωθ. γ′, Mc 16 16.

l^{a} 1670: Paris, Nat. Bibl. Suppl. Gr. 1370: 14. Jhdt., Papier, 9 Frgte. je ca. 10×15, erh. 9 Z: Apl, κυρ. του αντιπασχα, Act 5 16, — κυρ. γ′, Act 9 40. Aus dem Einband von Suppl. Gr. 1151.

l^{+a} 1671: New York, Mrs. Angel: 13. Jhdt., Perg. Palimpsest (untere Schrift 10. Jhdt. Liturgie), 21,3×16,2, 192 Bl, 2 Sp, 37—42 Z: lit. Buch mit AT- u. NT-Lektionen mut.; ὡρ. α′—θ′.

l 1672: Cleveland, O. F. Ege: 12. Jhdt., Perg., 24,3×18,7, 1 Bl, 2 Sp, 29 Z: δ′ της ς′ J; ε′της ς′ J = ἐωθ. ς′, expl. Lc 24 46.

l 1673: Marion (USA), D. R. Bitzer: 13. Jhdt., 30×22, 2 Bl einer Lage, 2 Sp, 12 Z: σαβ. α′ νηστ., expl. Mc 2 26; κυρ. α′ νηστ., nur J 1 51; κυρ. γ′ νηστ., expl. Mc 8 35; σαβ. ς′ νηστ., expl. J 11 2.

l 1674: Chicago, Univ. 902: 13. Jhdt., Perg., 18,2×13, 94 Bl, 1 Sp, 23—25 Z: Evv (!) mit Lektionseinrichtung mut.

l 1675: Chicago, H. R. Willoughby 3: 14. Jhdt., Perg., 25×19,4, 1 Bl, 1 Sp, 19—21 Z: σαβ. ς′ Mt; κυρ. ς′ Mt, expl. 9 6 — Als mit *l* 1675 zusammengehörig konnte nachgewiesen werden (bestätigt durch Brief von R. W. Hunt, 11. 10. 54):
Oxford, Bodleian Library MS. Gr. bibl. d. 9. —
(0) J. Tregaskis, London, Catalogue 1013 (1935) Nr. 11, 1953 von F. E. Norris der Bibliothek geschenkt (1) 12.? (2) Perg. (3) einfache archaische Minuskel mit wenig Unzialformen (4) dunkelbraun (5) 25,5×19 (7) 1 (8) 1 (9) 21. 20 (10) 16,5×13 (11) Evangelium-Fragment, κυρ. γ′ Mt, inc. 6 24, — σαβ. δ′ Mt, expl. 8 17 (18) Überschrift karmesinrot, Initiale karmesinrot, grün, golden, Schleifen oft mit Grün ausgefüllt (20) Mitteilung von R. Barbour am 15. 4. 54; vgl. Bodl. Libr. Record 4 (1952) 174.

l 1676: Zagora, Stadtbibl. 4 (24): 16. Jhdt., Papier, 29×21, 325 Bl, wohl 2 Sp: Evl.

[*l* 1677]: Maywood, Gruber 111: = *l* 304.

l 1678: Ann Arbor, Univ. of Michigan, P. Inv. Nr. 4942: 10./11. Jhdt., Perg., UNZ, erh. 19,2×8,5—10,1 Bl mut., erh. 1 Sp, erh. 21 Z: σαβ. αποκρ., Mt 7 13; (sahidisch Lc 1 26-28. 36-38).

l 1679: Athen, American School of Classical Studies, Gennadeion Library Mss. 1. 6. —
(1) 1315 (2) Perg. (5) 21×15,5 (7) 89 (9) 30 (11) Evangelium mutiliert (16) vorn 14 Bl auf Papier, in der Mitte 7 Bl und hinten 5 Bl auf Perg. ergänzt (18) 4 Evangelisten-Miniaturen (20) Mitteilung durch S. H. Weber vom 2. 3. 50.

l 1680: Athen, Staatsarchiv Nr. 168,3. —
(1) 12. (2) Perg. (4) hellbraun (5) 24×18 (6) 4 (Nr. 3. 4. 6. 7) (7) 26 (8) 2 (10) 16,8×5,2 bzw. 5,7 je Sp. (11) Evangelium-Fragment, inc. β′ της δ′ J 6 56, — γ′της ζ′ J; σαβ. της Ν′, J 21 14, — κυρ. θ′ (?) Mt, expl. 17 15 (Mt σαβ.-κυρ.) (17) Musikzeichen (18) große Buchstaben rot (20) beschrieben durch P. Grégoire Nowack April 1954.

l 1681: Athen, Museum D. Loberdu (Bibliothek Kolybas) Nr. 31. —
(1) 15. (2) Papier (5) 22,7×15 (7) 186 (11) Evangelium (J ἐβδ.

Mt Lc σαβ.-κυρ.), μεγ. ἑβδ., Menolog, διαφ., ἑωθ. (16) am Schluß Schreibernotiz; vorn und hinten je 1 Bl mit Chrysostomus bzw. Troparien von späterer Hand (18) Bl 1 farbige Zierleiste (20) Sp. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων 12 (1915) 232—233.

l 1682: Athen, Museum D. Loberdu (Bibliothek Kolybas) Nr. 68. — (1) 16. (2) Papier (5) 28,5×15,5 (7) 131 (11) Evangelium (12) Bl 1 leer (16) Bl 126—131 von späterer Hand repariert (18) vorn schwarz-rote Zierleiste, Initialen rot und schwarz (20) Lambros, wie *l* 1681, 13 (1916) 129.

l 1683: Athen, Museum D. Loberdu (Bibliothek Kolybas) Nr. 97. — (1) 13. (2) Perg. (5) 30×20,6 (7) 241 (8) 2 (11) Evangelium mutiliert, inc. β′ της δ′ J (12) Bl. 240. 241 Papier und leer (16) vorgebunden 7 Bl Papier (16. Jhdt.), inc. κυρ. αντιπασχα, expl. β′ της δ′ J; Bl 239ᵛ 2 Notizen des 16. Jhdt. (20) Lambros, wie *l* 1682, S. 358.

l 1684: Athen, Museum D. Loberdu (Bibliothek Kolybas) Nr. 106. — (1) 1247 (2) Perg. Palimpsest (untere Schrift = **0233**) (5) 28×20 (7) 166 (8) 2 (11) Evangelium sehr mutiliert (16) Bl 1—38. 68. 129—164 Papier im 15. Jhdt. ergänzt; Bl 128ᵛ Schreibernotiz (18) auf Perg. Initialen schwarz, auf Papier Initialen, Überschriften, Zierleisten rot (20) Lambros, wie *l* 1682, S. 465—466.

l^{+a} 1685: Athen, Museum D. Loberdu (Bibliothek Kolybas) Nr. 139. — (1) 15. (2) Papier (5) 29×20 (7) 263 (8) 2 (11) Apostelevangelium (12) 1 Bl nach Bl 155; oberer Rand durch Feuchtigkeit beschädigt (16) Bl 1ᵛ. 2ʳ Besitzernotizen (20) Lambros, wie *l* 1681, 14 (1917—1920) 394—395.

l^{+a} 1686: Athen, Museum D. Loberdu (Bibliothek Kolybas) Nr. 156. — (1) 16. (2) Papier (5) 20,5×14 (7) 184 (11) Euchologium, Bl 2ʳ—60ᵛ Apostelevangelia της ἑβδ., Bl 119—132ᵛ ἑωθ. (12) Bl 1. 131ᵛ. 132. 182ᵛ. 184 leer (16) Bl 1ʳ·ᵛ. 2ʳ. 131ʳ. 132ʳ. 184 Besitznotizen (20) Lambros, wie *l* 1681, 15 (1921) 89.

l 1687: Athen, Historische und Ethnologische Gesellschaft 201. — (0) mit 3 anderen Bl früher Schutzhülle eines Kodex; Geschenk Γ. Νουσίου. (1) 8. (2) Perg. Palimpsest (obere Schrift, 13. Jhdt., Troparien) (3) UNZ (5) 15,4×12,3 (7) 6 (11) Evangelium-Fragmente (20) Sp. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων 8 (1911) 492.

l 1688: Athen, Historische und Ethnologische Gesellschaft 264. — (1) 9. (2) Perg. (5) 22,2×15,5 (7) 2 (11) Evangelium-Fragment, παθ. ζ′—η′, inc. Mt 27 41; ὡρ. γ′—ς′, inc. Mc 15 2, expl. Lc 22 66 (12) oberer und innerer Rand beschädigt (20) Lambros, wie *l* 1687, 10 (1913) 471.

l^a 1689: Athos, Vatopedi 868. —
(1) 1529 (2) Papier (5) 21×13 (7) 177 (11) Apostolos (täglich) (16) Bl 177^r Schreibernotiz (Schreiber Nikolaus) (20) Eustratiades-Arcadios, Catalogue . . ., Cambridge 1924.

l 1690: Athos, Vatopedi 892. —
(1) 13. (2) Perg. (5) 20×15 (7) 212 (11) Evangelium (16) ἑωθ. α′—ζ′ am Schluß auf Papier (18) große Zierleiste (20) wie l^a 1689.

l 1691: Athos, Vatopedi 977. —
(1) 17. (2) Papier (5) 21×14 (7) ? (11) Evangelium (J Mt Lc ἑβδ.), Menolog, ἑωθ α′—ε′ (16) vorn 1 Bl Perg. (14. Jhdt.?) mit Troparien (20) wie l^a 1689; Ergänzungen aus dem Manuskript des Arcadios mitgeteilt durch M. Richard.

l 1692: Athos, Dionysiu 656. —
(1) 10. (2) Perg. (7) 96 (11) Evangelium (12) Anfang und Ende mutiliert (20) Eulogios Kurilas, Theologia 14 (1936) 122.

l 1693: Athos, Dionysiu 724. —
(1) 1201 (2) Perg. (7) 205 (11) Evangelium (16) am Schluß Schreibernotiz (Schreiber Johannes) (20) Kurilas, wie l 1692, S. 127.

l 1694: Bessa (Epirus), Kirche τῆς Κοιμήσεως. —
(0) 1626 von Georgios Lekas erworben, gebunden, ausgeschmückt und der Kirche geschenkt (1) 12. (2) Perg. (5) 29×22 (7) 197 (8) 2 (9) 29, Bl 1—4: 33, Bl 5—8: 30 (11) Evangelium (16) 8 Bl Papier zur Ergänzung von Textlücken, 7 Bl am Ende zugefügt; Bl 177^r Stiftungsnotiz, Bl 197^v Notiz des Schreibers der Papier-Bl (1629) (17) hinten auf Papier Ostertafeln für 1630—1669 (20) D. M. Sarros, Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλλ. Φιλολογ. Σύλλογος 33 (1914) 101—102.

l 1695: (früher) Chios, Ambrosios Maurogordatos. —
(1) 12./13. (2) Perg. (3) ohne Sorgfalt (5) 28×22 (6) 38 (7) 295 (8) 2 (9) 20 (11) Evangelium, μεγ. ἑβδ.,παθ., ἑωθ., Menolog, διαφ. (12) διαφ. unvollständig (14) orthographische und andere Fehler von späterer Hand korrigiert (16) hinteres Schutzbl zwei Notizen über Restaurierung der Hs und zwei alte Stiftungsnotizen, auf beigeklebtem Bl Notiz mit Gebet (18) farbige Zierleisten, Initialen und kurze Erklärungen in Gold, Musikzeichen rot (20) E. Ioannides, Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλλ. Φιλολογ. Σύλλογος 3 (1868) 106—107.

l 1696: Halmyros (Thessalien), Archäologische Gesellschaft Nr. 1. —
(1) 11. (2) Perg. (5) 26×21 (7) 130 (8) 2 (10) 16×6 je Sp. (11) Evangelium (12) hinten 1 Bl ausgeschnitten, mehrere Bl verloren (16) vorn 4 Bl, hinten 6 Bl aus gleichzeitigen Hss angefügt (vorn theol. Inhalt, hinten Evl-Frgt, expl. δ′ της ς′ J 12 47); Bl 3^v am Rande von gleichzeitiger Hand I Th 4 13ff. (17) vorn und hinten Theologisches (18) Zierleisten und Initialen farbig, Bl 6^v Miniatur mit Gestalt, laufend (Petrus?), andere Miniaturen und Zierstücke gestohlen (20) N. I. Giannopulos, Νέος Ἑλληνομνήμων 18 (1924) 448—449.

l 1697: Janina (Epirus), Archimandreion-Kirche 1. —
(1) 12. (2) Perg. (5) 29,5×22,5 (7) 230 (8) 2 (11) Evangelium mutiliert (16) Bl 1 und hinteres Schutzbl bzw. Bl 230 je aus einem anderen Evl (12. Jhdt., 2 Sp bzw. 13. Jhdt., 1 Sp); Bl 2^{v}. 166^{v}. 230^{v} Besitznotizen 14. und 19. Jhdt. (18) zwölf farbige Zierleisten, sechs farbige, drei goldene, sonst rote Initialen (20) Sp. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων 10 (1913) 401—402.

l 1698: Janina (Epirus), Archimandreion-Kirche 6. —
(1) 14. (2) Perg. (5) 31×23 (7) 74 (8) 2 (11) Evangelium (12) Anfang fehlt, auch sonst mutiliert, Bl 9 obere Hälfte beschädigt (13) Bl 37 versetzt (16) Bl 1 aus anderem Evl (14. Jhdt., 2 Sp); an der oberen Ecke vieler Bl Papierstücke (15. Jhdt.) mit kirchlichem Inhalt; Besitznotiz 19. Jhdt. (18) Überschriften golden, 57 farbige Initialen, rote Musikzeichen (20) Lambros, wie *l* 1697, S. 404—405.

l 1699: Janina (Epirus), Archimandreion-Kirche 7. —
(1) 14. (2) Perg. (5) 31×23 (7) 71 (8) 2 (11) Evangelium (12) Anfang fehlt, nach Bl 28 und sonst Lücken, Bl 30—36 an der oberen Ecke beschädigt, mit Stücken eines Evl (8. Jhdt., UNZ) und einer Handschrift kirchl. Inhalts (15. Jhdt., Papier) repariert (16) Bl 1^{r}. 71^{r} Besitznotizen; vgl. auch (12) (18) Bl 28^{v} Miniatur (Lc), Bl 16^{r}. 55^{r} farbige Zierleisten, 82 farbige Initialen, Überschriften und kleine Initialen golden, Musikzeichen rot (20) Lambros, wie *l* 1697, S. 405.

l 1700: Janina (Epirus), Archimandreion-Kirche 8. —
(0) früher mit Nr. 6 und 7 zusammengebunden (1) 14. (2) Perg. (5) 31×23 (7) 84 (8) 2 (11) Evangelium, ὡρ., ἑωθ. (12) Anfang fehlt, auch sonst mutiliert, Bl 37^{r} z. T. beschädigt, obere Ecken bei einigen Bl mit Papier-Kodex (15. Jhdt.) kirchlichen Inhalts repariert (16) Bl 1^{v}—2^{r} Besitznotiz (18) Bl 33^{v} Miniatur (Mc), Bl 66^{v}. 83^{r} farbige Zierleisten, 33 farbige Initialen, Überschriften und kleine Initialen golden, Musikzeichen rot (20) Lambros, wie *l* 1697, S. 405—406.

l 1701: Janina (Epirus), Archimandreion-Kirche 10. —
(1) 1305 (2) Papier (5) 29×23 (7) 138 (8) 2 (11) Evangelium (12) viele Bl am unteren Rand beschädigt, mit Urkunden (15. Jhdt.) und einem Lexikon (15. Jhdt.) repariert (16) Schreibernotiz (Schreiber Konstantinos) (18) Zierleisten und Initialen rot-blau-schwarz (20) Lambros, wie *l* 1697, S. 407—409.

l 1702: Janina (Epirus), Archimandreion-Kirche 11. —
(1) 12. (2) Perg. (5) 37,5×25,5 (7) 302 (8) 2 (11) Evangelium (12) Anfang mutiliert, inc. γ' της διακ., Lc 24 12-35; Bl 202 ausgeschnitten (16) Bl 1^{r}. 302^{v} Besitznotiz (18) drei große, 7 kleine rote Zierleisten, Initialen, Musikzeichen rot (20) Lambros, wie *l* 1697, S. 409—410.

l 1703: Janina (Epirus), Archimandreion-Kirche 12. —
(1) 12. (2) Perg. (5) 0,31 m×6,337 m (!?) (7) 290 (8) 2 (11) Evangelium (12) Anfang mutiliert, hinter Bl 87 fehlen 2 Bl, hinter

Bl 165 1 Bl, Bl 36^{v}. 224^{v} leer (16) Bl 1^{v}. 290^{v} Besitznotiz (18) Bl 225^{r}. 284^{v} farbige Zierleisten, 393 farbige Initialen, Überschriften und andere Initialen golden, Musikzeichen rot (20) Lambros, wie *l* 1697, S. 410.

l 1704: Janina (Epirus), Archimandreion-Kirche 13. —
(1) 1549 (2) Papier (5) 31×20 (7) 446 (11) Evangelium (12) Bl 1^{r}—9^{v}. 76^{v}. 438^{v}—446 leer (16) Bl 438^{r} Schreibernotiz (Schreiber Mönch Neophytos), Bl 437^{v} Besitznotiz (18) Bl 9^{v} Miniatur (J mit Prochoros), Bl 10^{r} große rote Zierleiste, Bl 65^{v}. 312^{v}. 361^{r} kleine Zierleisten und große rote Buchstaben (20) Lambros, wie *l* 1697, S. 411.

l 1705: Janina (Epirus), Archimandreion-Kirche 14. —
(1) 1292 (2) Papier, auffällig dick (5) 29×23 (7) 188 (8) 2 (11) Evangelium (12) Bl 188 leer; obere innere Ecken durch Feuchtigkeit beschädigt (16) Bl 187^{v} Schreibernotiz (Schreiber Priestermönch Jakobos), vorderer Deckel und Bl 187^{v} Besitznotiz, ausgefallenes Bl 129 im 18. Jhdt. ersetzt (18) rot-gelbe Zierleisten und Initialen (20) Lambros, wie *l* 1697, S. 411—412.

l 1706: Janina (Epirus), Archimandreion-Kirche 15. —
(1) 15. (2) Papier, Bl. 12. 110—118 Perg. (gleiche Hand) (5) 30×22 (7) 119 (8) 2 (11) Evangelium (12) Bl 1. 82. 83. 119 nur in kleinen Resten erhalten, Bl 2 obere Ecke beschädigt (16) Bl 2^{v}. 118^{v} Besitznotiz (17) Bl 1—3. 119 Menäum (18) Initialen rötlich-gelb, teilweise einfach schwarz oder rot (20) Lambros, wie *l* 1697, S. 412.

l^{a} 1707: Janina (Epirus), Archimandreion-Kirche 17. —
(1) 16. (2) Papier (5) 28,6×22 (7) 145 (8) 2 (11) Apostolos (16) Bl 145^{v} (Schreiber?)-Notiz und Notizen über den Tod von Mönchen (1525ff.), Bl 1^{r} und hinteres Schutzbl Besitznotiz (18) vorn zierliche Zierleiste, einfache schwarz-rote Initialen (20) Lambros, wie *l* 1697, S. 413—414.

l 1708: Janina (Epirus), Ζωσιμαία Σχολή 17. —
(1) 12. (2) Perg. (5) 21,4×14,5 (7) 177 (8) 2 (11) Evangelium (12) nach Bl 124 fehlen 9 Bl; Bl 9—11. 125 zur Hälfte abgerissen (16) Bl 1—2 Papier; Bl 3^{r} Besitznotiz (18) rote Zierleisten (20) Stilpon Kyriakides, Νέος Ἑλληνομνήμων 9 (1912) 311.

l 1709: Janina (Epirus), Metropolitanbibliothek. —
(1) 16. (2) Papier (5) 42×27 (7) 325 (8) 2 (11) Evangelium (16) am Schluß Schreibernotiz (Schreiber Matthäus) (18) Überschriften und Initialen farbig und golden, Evangelisten-Miniaturen (20) Sp. Lambros, Νέος Ἑλληνομνήμων 11 (1914) 53.

l^{+a} 1710: Kalabryta, Kloster Ἁγίας Λαύρας, Μετοχίου Ἁγίου Ἀθανασίου 1.—
(1) 16. (2) Papier (5) 20,2×15 (7) 123 (11) Apostelevangelium, Menolog (12) Anfang, Mitte und Ende mutiliert, inc. κυρ. Ν′ Act 2 6,

expl. 6. Januar, Tit 2 12; auch sonst durch Feuchtigkeit beschädigt (16) Bl 83r Monogramm von ungeübter Hand (18) einige rote Initialen (19) Abweichungen vom gedruckten Text (20) N. A. Bees, Δελτίον τῆς ἱστορικῆς καὶ ἐθνολογικῆς Ἑταιρείας τῆς Ἑλλάδος 9 (1926) 67—68.

l^{+a} 1711: Xanthi (Thrakien), Kloster τῆς Παναγίας Ἀρχαγγελιωτίσσης 12.—
(1) 15. (2) Papier (5) 23×15 (7) 524 (11) liturgische Sammelhandschrift mit Apostelevangelien für verschiedene Feste (20) Chr. Chatze Stauru, Byz. Zeitschr. 21 (1912) 69.

l 1712: Xanthi (Thrakien), Kloster τῆς Παναγίας Ἀρχαγγελιωτίσσης 13. —
(1) ? (2) Papier (3) schöne Schrift (5) 31×21 (7) 894 (11) Evangelium (16) am Ende Stiftungsnotiz von 1558 (18) schöne rote Initialen (20) Chatze Stauru, wie *l*$^{+a}$ 1711, S. 69.

l 1713: Xanthi (Thrakien), Kloster τῆς Παναγίας Ἀρχαγγελιωτίσσης 24. —
(1) 16. (2) Papier (5) 28×23 (7) 592 (11) Evangelium (12) am Ende mutiliert (18) Ornamente, rote Initialen (20) Chatze Stauru, wie *l*$^{+a}$ 1711, S. 71.

l 1714: Xanthi (Thrakien), Kloster τῆς Παναγίας Ἀρχαγγελιωτίσσης 25.—
(1) 12./13. (2) Perg. (5) 29×22 (7) 118 (11) Evangelium (12) Anfang und Ende mutiliert (18) Initialen und Musikzeichen rot (20) Chatze Stauru, wie *l*$^{+a}$ 1711, S. 71.

l^{a} 1715. Xanthi (Thrakien), Kloster τῆς Παναγίας Ἀρχαγγελιωτίσσης 30.—
(1) 13./14. (2) Perg., fein (3) schöne Schrift (5) 23×19 (7) 276 (11) Apostolos (12) mutiliert (18) Initialen golden (20) Chatze Stauru, wie *l*$^{+a}$ 1711, S. 71.

l 1716: Xanthi (Thrakien), Kloster τῆς Παναγίας Καλαμοῦς 3. —
(1) 14./15. (2) Perg. (5) 28×20 (7) 274 (11) Evangelium (12) durch Feuchtigkeit beschädigt, vorn fehlen zahlreiche Bl, inc. δ' της διακ., J1 39 (16) Bl 263—Ende Liturgisches (20) Chatze Stauru, wie *l*$^{+a}$ 1711, S. 73.

l^{+a} 1717: Xanthi (Thrakien), Kloster τῆς Παναγίας Καλαμοῦς 5. —
(1) 14./15. (2) Perg. (5) 21×18 (7) 407 (8) 2 (11) Apostelevangelium für Sonn- und Festtage (12) durch Feuchtigkeit beschädigt, Anfang mutiliert, inc. κυρ. β'Act 6 2 (18) Musikzeichen (20) Chatze Stauru, wie *l*$^{+a}$ 1711, S. 73.

l 1718: Xanthi (Thrakien), Kloster τῆς Παναγίας Καλαμοῦς 7. —
(1) 15. (2) Perg. (5) 29×27 (7) 336 (8) 2 (11) Evangelium (12) Bl 1—80 durch Feuchtigkeit und Mäuse beschädigt (18) Musikzeichen (20) Chatze Stauru, wie *l*$^{+a}$ 1711, S. 74.

l 1719: Patmos, Johanneskloster 769. —
(1) 13. (2) Perg. (5) 23,6(?)×18,6 (7) 95 (11) Evangelium für Sonn- und Festtage (12) Anfang und Ende mutiliert (18) einfache Zierleisten, Initialen rot, Musikzeichen rot (20) Demetrios Kallimachos, Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος 13 (1913) 244.

l 1720: Andros, Kloster Παναχράντου Nr. ? —
(1) 1699 (2) Papier (5) Quart (7) 97 (8) 2 (11) Evangelium (nur κυρ.), ἑωθ., Menolog (12) Bl 96. 97 leer (16) Bl 95^{r} Schreibernotiz (Schreiber Leontios), Bl 96. 97 aufgeklebte Notizen über Widmung und Herstellungskosten der Hs (18) Zierleiste (20) Th. Bolides, Studi bizantini e neoellenici 5 (1939) 411—415 u. Taf. 6.

l 1721: Alexandria, Patriarchalbibliothek Nr. ?. —
(0) früher in der Kirche τοῦ Ῥαχητίου bei Alexandria, 1928 von Th. Bolides der Bibliothek übergeben (1) 1688 (2) Papier (5) 27,7×21 (6) 24 (Binionen) (7) 96 (vorn und hinten je 3 Schutzbl) (8) 2 (9) 27 (11) Evangelium (nur κυρ.), ἑωθ., Menolog (12) Bl 1^{r}. 96 leer (16) Bl 95^{v} Schreibernotiz (Schreiber Leontios, wie *l* 1720) (18) Bl 1^{v} große farbige Zierleiste, Überschriften rot, Initialen reich verziert (20) Bolides, wie *l* 1720, u. Taf. 4.

l 1722: Jerusalem, Patriarchalbibl., Kreuzkloster 110. —
(1) 13. (2) Perg. (5) 28×20,5 (7) 198 (8) 2 (9) 26 (11) Evangelium (täglich), Menolog (12) Anfang mutiliert, inc. γ′ της δ′ Mt 11 17; auch sonst und am Ende mutiliert, expl. 16. (24.?) Februar, Mt 11 12 (18) Überschriften, Initialen, Zierleiste (Bl 45) rot (20) A. Papadopulos-Kerameus, Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη, V, Petersburg 1915, 394.

l^{a} 1723: Jerusalem, Patriarchalbibl., Νέα Συλλογή 59c. —
(1) 18. (5) 21,2×14,5 (7) 1 (8) 1 (9) 24 (11) Apostolos-Fragment mit I K 1 18-24 (14. Sept.) (20) Papadopulos-Kerameus, wie *l* 1722, S. 372—373.

l 1724: Istanbul, Kloster des Heiligen Grabes 652. —
(1) 13. (2) Perg. (5) 23,8×17 (7) 152 (8) 1 (9) 22—25 (11) Evangelium (J Mt Lc σαβ.-κυρ.), Menolog, διαφ., ἑωθ., expl. ἑωθ. δ′, Lc 24 5 (12) Bl 1 verstümmelt (18) farbige Zierstücke, große rote Initialen (20) Papadopulos-Kerameus, wie *l* 1722, S. 210—211.

l^{+a} 1725: Istanbul, Kloster des Heiligen Grabes 660. —
(1) 16. (2) Papier (5) 23×16,5 (7) 250 (8) 1 (9) 26—27 (11) liturgischer Sammelband mit ἑωθ. (Bl 71^{v}—82^{r}), Apostolos (σαβ.-κυρ.) und Menolog (16) im vorderen und hinteren Deckel je die Hälfte eines Perg.-Bl (11. Jhdt., 2 Sp) aus einem liturg. Buch (18) Ornamente und Initialen rot (20) Papadopulos-Kerameus, wie *l* 1722, S. 217—218.

l 1726: Istanbul, Kloster des Heiligen Grabes 853. —
(0) frühere Signatur 825, aus dem Deckel eines Papierkodex abgelöst (1) 11.

(2) Perg. (5) 30,2×22,8 (7) 4 (8) 2 (9) 20 (11) Evangelium-Fragment (18) Überschriften und Initialen golden, Musikzeichen rot (20) Papadopulos-Kerameus, wie *l* 1722, S. 314.

l^{a} 1727: Istanbul, Kloster des Heiligen Grabes 857, 1. —
(1) 10. (2) Perg. (5) 29,5×24 (7) 2 (8) 2 (9) 26 (11) Apostolos-Fragment (18) zwei große verzierte Initialen, Musikzeichen rot (20) Papadopulos-Kerameus, wie *l* 1722, S. 315.

l 1728: Istanbul, Μεγάλη τοῦ Γένους Σχολή 63. —
(1) 16. (2) Papier (3) sorgfältig (5) 35×24 (7) 347 (8) 2 (9) 23 (11) Evangelium (12) Ende mutiliert, Bl 123. 213. 343—347 leer (16) vorn und in der Mitte Lückenergänzungen von späterer Hand (18) Bl 4. 52. 124. 214 Zierleisten, Überschriften golden, Initialen farbig (20) D. M. Sarros, Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἑλλ. Φιλολογ. Σύλλογος 33 (1914) 58.

l 1729: Moskau, Lenin-Bibliothek Gr. 167, 1 (820). —
(0) aus dem Einband einer anderen Hs, gehörte früher V. I. Grigorovič (1) 10. (2) Perg. (3) UNZ (5) erh. 24,5×23,5 (7) 2 (8) 2 (9) urspr. ca. 20, erh. 17 (11) Evangelium-Fragment, σαβ.-κυρ. ε′ Lc (18) farbige Initialen, rote Musikzeichen (20) A. Sobolevskij u. G. Cereteli, Exempla codicum Graecorum litteris uncialibus scriptorum, Petersburg 1913, Tafel 11.

l^{+a} 1730 Leningrad, Öfftl. Bibl., Hs. der Gesellschaft d. Freunde antiker Literatur Octavo 151 (1926). —
(0) von N. P. Kondakov vom Sinai mitgebracht (1) 9./10. (2) Perg. (3) UNZ (5) 12,5×8,7 (7) 2 (8) 1 (9) 18 (10) 8,7×5,2 (11) Apostelevangelium-Fragment mit Phil 2 ^{11}, Lc 10 $^{38-41}$, I K 4 $^{9-16}$, Mt 10 ^{1} (Lesungen für Marienfeste und Zwölfapostelfest) (20) Ch. Loparev, wie **0235**, S. 172. Beneševič, wie **0235**, S. 638—639 u. Abb. 17.

l 1731: Leningrad, Öfftl. Bibl., Hs. der Gesellschaft d. Freunde antiker Literatur Octavo 152 (1925). —
(0) von N. P. Kondakov vom Sinai mitgebracht (1) B.: 8./9., L.: 10./11. (2) Perg. (3) UNZ (5) erh. 21,5×19,5—19,7 (7) 2 Fragmente (8) 1 (9) 12.11 (10) erh. 21,5×16,5—17,5 (11) Evangelium-Fragment mit Mt 5 $^{36-43}$, Lc 11 $^{7-13}$(?), Mt 6 ^{1} (Lesungen für 1. Fastenwoche) (20) Loparev, wie *l* 1730, S. 172—173. Beneševič, wie *l* 1730, S. 633—635. — Nach B. aus derselben Hs. 1 Fragment mit Mc 11 $^{9-11}$, Lc 19 $^{29-31}$ im Besitz von A. A. Dmitrievskij, Leningrad.

l 1732: Sofia, Staatsbibliothek V. Kolarov 305. —
(0) gefunden in der Konstantinskirche zu Ochrid, übergeben von E. Sprostranov (1) 13. (2) Perg. (3) schön, unter der Linie (5) 29×22 (7) 89 (urspr. ca. 300) (8) 2 (9) 23 (10) 22×16 (11) Evangelium (12) große Lücke nach Bl 7 (16) im vorderen Deckel 1 Bl Perg. (13. Jhdt.) aus bulgarischem liturgischen Buch, im hinteren Deckel 1 Bl Perg. (13. Jhdt.)

aus griechischem Oktoëchos (18) Überschriften und Initialen golden und rot, Musikzeichen violett (20) B. Conev, Opis na rukopisitě i staropečatnitě knigi na Narodnata biblioteka v Sofija, I, Sofia 1910, S. 512, Nr. 563.

l^{+a} 1733: Sofia, Staatsbibliothek V. Kolarov 311. —
(0) gefunden in Ochrid, übergeben von E. Sprostranov (1) 13./14. (2) Perg. und Papier (Bl 1—7. 14—31. 103—113) (3) unterschiedliche Größe (5) 30×22 (7) 113 (8) 2 (10) 22×15 (11) Apostelevangelium (18) Überschriften rot, kleine Zierleisten, Initialen, Musikzeichen (20) Conev, wie *l* 1732, S. 513, Nr. 566.

l 1734: Sofia, Staatsbibliothek V. Kolarov 506. —
(0) übergeben von A. Slavčev aus Pavlikeni (1) 14. (2) Perg. (5) 26,5×24,5 (7) 1 (8) 2 (9) 26 (11) Evangelium-Fragment (18) Musikzeichen (20) Conev, wie *l* 1732, S. 512, Nr. 564.

l 1735: Sofia, Staatsbibliothek V. Kolarov 640. —
(0) das Bl befand sich früher mit anderen unter Nr. 344 (1) 12. (2) Perg. (3) UNZ, schön, groß (4) hellbraun (5) 27×19 (7) 1 (8) 2 (9) 22 (11) Evangelium-Fragment (18) Musikzeichen rot (20) Conev, wie *l* 1732, S. 512, Nr. 562.

l 1736: Bukarest, Akademie 934. —
(0) 1915 von N. Iorga der Akademie geschenkt (1) 13. (2) Perg. (5) 20×14 (7) 23 (11) Evangelium-Fragment (18) Bl 1 farbige Vignette (20) N. Camariano, Biblioteca Academiei Române. Catalogul manuscriselor greceşti, II, Bukarest 1940, S. 39.

l 1737: Bukarest, Akademie 935. —
(0) 1919 vom Antiquar Marcu Pollak, Bukarest, erworben (1) 13. (2) Perg. (4) schwarz (5) 19×13 (7) 227 (11) Evangelium, inc. β' της γ' J 4 13 (?) (12) Anfang und Ende mutiliert (18) Initialen und liturgische Vermerke rot, einige Vignetten (20) Camariano, wie *l* 1736, S. 39.

l 1738: Bukarest, Akademie 936. —
(1) 14. (2) Perg. (4) schwarz (5) 18×13 (7) 86 (8) 2 (11) Evangelium, inc. κυρ. ε' J 9 37 (12) vorn, in der Mitte und hinten mutiliert (16) im Vorderdeckel Kaufnotiz von 1627 (18) verzierte Initialen, liturgische Vermerke meist rot, zahlreiche Vignetten und zoomorphe Dekorationen (20) Camariano, wie *l* 1736, S. 39.

l 1739: Wien, Nationalbibliothek, Papyrussammlung K 9730. —
(1) 10./11. (2) Perg. (5) erh. 26×21,5 (7) 1 (8) 2 für NT (9) erh. 29—31 (11) Mt 3 13-17 (griech.-sahidisch); Ps 77 65-69 (griech.-sah.); J 20 1 (12) stark beschädigt (18) Initialen farbig, Überschriften rot (20) W. Till, ZNW 39 (1940) 41, Nr. 173; vgl. C. Wessely, Studien zur Paläographie und Papyruskunde 18, Leipzig 1917, 17—18, Nr. 267 mit Schriftprobe.

l^{+a} 1740: Neapel, Biblioteca Nazionale II Aa 36. —
(0) hinten in einem gedruckten Buche, Divina Missa S. Ioannis Chrysostomi, Venedig 1728 (1) 16. (2) Papier (5) 19,4×14,5 (7) 8 (11) Apostelevangelium-Fragment mit Phil 2 5-11 (15. August); Stücken aus Lc, II Thess, J; Act 1 1-8 (πασχα) (12) Bl 6—8 leer (20) V. de Falco, Rivista indo-greco-italica 14 (1930) 102—103.

l 1741: Paris, Bibliothèque Nationale Ms copt. 129^9, 96. —
(11) Lc 17 27. 30. 31 (J 6 11-12 sahidisch) (20) Mitteilung von P. L. Hedley vom 8. 6. 33.

l 1742: London, British Museum Add. 39 623. —
(0) von Curzon 1837 im Karakalla-Klotser (Athos) erworben, alte Nr. Curzon 104. 13, Parham MS. XLI (1) Ende 14. (2) Papier (5) 37,5×25,5 (7) 1+8 (11) Evangelium-Fragment, ἑωθ., κυρ. βαϊων, πασχα, einige Heiligenfeste (20) Catalogue of Additions to the Mss 1916—1920, London 1933.

l 1743: London, British Museum Add. 40 754. —
(0) 1923 erworben (1) 1256 (2) Perg. (5) 25,7×20,3 (7) 2+151 (8) 2 (9) 28 (11) Evangelium (J ἑβδ. Mt Lc σαβ.-κυρ.), πανν. — νηστ., μεγ. ἑβδ., παθ., ὡρ., Menolog, ἑωθ. (12) nach Bl 143 Lücke (Menolog 29. Juni—21. Juli) (16) Bl 151 Schreibernotiz (Schreiber Vorleser Georg), Vorsatzblätter (Papier) Besitznotizen; Bl 119—121. 126—134. 136—140. 144—148 Papier (17. Jhdt.?) (18) Zierleisten und Initialen farbig (20) Catalogue of Additions to the Mss 1921—1925, London 1950.

l 1744: London, Quaritch ?. —
(0) ex libris J. Peckover, am 4. 4. 49 von Quaritch bei Sotheby gekauft (1) 11. (2) Perg. (5) 32,7×23 (7) 280 (8) 2 (9) 23 (11) Evangelium, Menolog (12) ca. 28 Bl; Bl 54. 55. 126. 277. 279 beschädigt (17) Bl 1. 180^r Zierleisten, farbige Initialen, Schrift teilweise golden (20) Auktionskatalog von Sotheby & Co., London 1949, S. 22, Nr. 195 und Tafel, Mitteilung des Kaufes durch Quaritch vom 7. 7. 50.

l 1745: Manchester, John Rylands Library Ms. Gr. 15. —
(0) aus dem Nachlaß von Mrs. Rylands (1) 11./12. (2) Perg., ziemlich dick (5) 25,3×19,3 (7) 346 (8) 2 (9) 21—22 (10) 17×13 (11) Evangelium (12) stellenweise leicht beschädigt (18) ganzseitige Miniatur (Mc schreibend), Initialen golden, rot und farbig, große Buchstaben golden und rot (20) Beschreibung von F. Taylor, mitgeteilt durch E. Robertson am 20. 4. 54.

l^{+a} 1746: Oxford, Bodleian Library MS. Gr. bibl. e. 1. (S. C. 30 539). —
(0) vor 1890 erworben (1) 12./13. (?) (2) Papier (3) UNZ, roh, unregelmäßig, rechtsgeneigt, aus Ägypten? (4) dunkelbraun (7) 3 Fragmente zu 4,2×7,4; 10,5×5,7; 11,2×8 (8) urspr. 2, erh. 1 (9) 3. 6. 6+1 (10) 4—5 für griech., schmaler für arabisch (11) J 3 23. 26-27; I K 11 3

(arabisch I K 11 7 oder 15) (18) rote Musikzeichen (20) Mitteilung von R. Barbour am 15. 4. 54; vgl. F. Madan, A Summary Catalogue of Western Mss in the Bodl. Libr. at Oxford V (1905) 829.

l 1747: Edinburgh, University Library **La.** III. 500. —
(1) 10./11. (2) Perg. (3) UNZ, groß, aufrecht (5) 31,5×20 (7) 2 (8) 2 (9) 16 (10) 21,2×15,5, 1 Sp 21,2×6,5 (11) Evangelium-Fragment (J ἑβδ.), ϛ′ της γ′ J, inc. 6 50, — σαβ. γ′ J, expl. 15 25 (12) Ränder ohne Textverlust beschädigt (17) Musikzeichen (18) 1. Bl farbige Initiale (20) Mitteilung am 23. 2. und 31. 5. 54 durch C. P. Finlayson, Beschreibung nach Foto.

l 1748: Horsens (Jütland), Bibliothek des Staatsgymnasiums. —
(0) 1879/80 von der Witwe des Hofpredigers A. H. F. Lüth, der die Hs aus dem Osten mitbrachte, dem Gymnasium geschenkt (1) 11. (2) Perg. (5) Kleinfolio (7) 244 (8) 2 (11) Evangelium (J Mt Lc ἑβδ.), πανν.-νηστ., μεγ. ἑβδ., παθ., ὡρ., μεγ.παρ.-σαβ., ἑωθ., Menolog, διαφ. (16) Bl 244^{v} Besitznotizen (18) 4 Evangelisten-Miniaturen, 15. Jhdt. (20) J. L. Heiberg, Byz. Zeitschr. 20 (1911) 498—508 mit 2 Taf.

(Abgeschlossen am 16. Juni 1954.)

The New American Revision of the Bible

By **Frederick C. Grant**
(Union Theological Seminary, New York)

In the long annals of the English Bible there have been many translations, few revisions. The King James Version **(K. J. V.)** of 1611 was a new translation, but as its title-page states the "former translations" had been "diligently compared and revised." This version was itself only slightly revised in the years that followed; a few minor changes were made during its first 150 years; thereafter it became stereotyped, and has so remained ever since. (Its only real competitor was the Geneva Version, which had theological notes and was assumed to be extremely accurate; it continued in use in some parts of Scotland until the 19th century. The "Cotter" in Robert Burns's famous poem undoubtedly took down a Geneva Bible to read on Saturday night!) The long acceptance of the K. J. V., without revision, was probably due in large part to the fact that it was looked upon as the "authorized" version. Its right to this title has been challenged. But although the actual documents of authorization either have disappeared or else — perhaps — were never actually prepared, the K. J. V. was certainly intended to be officially authorized: as the title-page further states, the work was done "by his Majesty's special commandment," and it was "appointed to be read in Churches."

However, chiefly as a result of the changes in the English language, revision eventually became necessary; and since the revision of an "authorized" book must also be authorized, the initial steps in this direction were taken by the Convocation of Canterbury in the Church of England. (An American Revision Committee, acting in cooperation with the English Committee, did not represent any one church.) This first major revision of the K. J. V. began in 1870, and resulted in the English Revised Version **(E.R.V.)** of 1881—1885 and the American Standard Edition of the Revised Version **(A.R.V.)** of 1901.

The latest revision, with which the present paper deals, is the Revised Standard Version (**R.S.V.**; New Testament 1946; Old Testament 1952) recently published in the United States. (The Apocrypha is now being revised, and will be added in due time.) This also is an "authorized" version, since the revision was undertaken by authority of the International Council of Religious Education, representing the leading Protestant denominations of the U.S.A.

In order to understand the conditions which led to the preparation of this latest revision and which determined its form and the principles underlying the work, it must be recognized that the K. J. V. is still the most widely used version of the scriptures in the English speaking world. It is freely reprinted in America, without payment of royalties or any attention to copyright; only in the United Kingdom and in the British commonwealths is publication restricted to the University Presses or the Queen's Printers. This fact, coupled with the conservatism of many sects, for whom the K. J. V. is equally as sacrosanct as the original Greek or Hebrew text, which is totally unknown to many of their adherents, helps to account for the majority preference of the "Authorized" version over all others. Against the K. J. V., the English Revision (E. R. V.) of 1881—85 has made little headway; in America, the A. R. V. of 1901 has been even less successful. It was the limited success of the **R.V.** (i. e. both English and American) which led to the latest revision, the R. S. V. Contrary to a popular misconception, the R. S. V. is not primarily a revision of the K. J. V., but only of the American Standard Edition of the Revised Version (= A. R. V., 1901). This is its "basic text", whose readings always prevailed unless altered by vote of the Revision Committee.

This "basic text" was simply the English Revision (E. R. V.) "newly edited by the American Revision Committee." Its genesis is interesting. When the E. R. V. was begun, in 1870, an American Committee was invited to share in the work. The President of the American Committee was the famous Dr. Philip Schaff, Professor of Sacred Literature in Union Theological Seminary, New York; the Secretary was the Rev. George E. Day, Professor of Hebrew in the Divinity

School of Yale University, New Haven, Connecticut. Regular meetings were held, and proposals for revision were communicated to the English Revision Companies, who in turn reported their work to the Americans. But the speed of communication across the Atlantic in the 1870's was not what it is today, and the divergence in point of view between American and British scholars and theologians resulted in a whole series of American preferences which the English Companies declined to adopt. These were published in appendices to the E.R.V. — a solution which did not satisfy the Americans, who wanted a more thorough revision on some points (e. g. Jehovah for the Lord, Sheol for the grave, astonished for astonied, etc.). Since, however, the copyright of the E.R.V. was held by the Cambridge and Oxford University Presses, and since these publishers had requested that no other printing, whether modified or not, should appear until fourteen years had elapsed (by which time, it was anticipated, they should have recovered their publication costs), the American Committee had to wait until 1899 before proceeding with an American edition of the work. The survivors of the original Revision Committee then began the preparation of an edition which should contain their preferences — incorporated now in the text — and show in appendices the "list of particulars in which the [English] Revised Old [and New] Testament . . . differs from the Present Edition." This new edition appeared in New York in 1901, and has since been known as the American Revised Version (A.R.V.), though technically it is only an American edition of the R.V. Both the E.R.V. and the A.R.V. have always contained appendices listing the preferences of the other group.

Thus the new revision of 1946—52 is not a new translation, nor is it a revision (except secondarily) of the King James text, but basically a revision of the A.R.V. of 1901. Its title page reads: "The Holy Bible, Revised Standard Version, containing the Old and New Testaments, translated from the original tongues [this is the traditional language of the English Version], being the Version set forth A.D. 1611, Revised A.D. 1881—1885 and A.D. 1901, compared with the most ancient authorities and revised A.D. 1952."

The reasons for the present revision are — or should be — well known, chiefly the fact that the A.R.V. has never been widely used: some have even described it as a failure. It is far too literal and at the same time too archaic a rendering. It attempted to be both modern and Jacobean, to retain the flavor, i. e. the diction, of 16th and 17th century English, and yet reflect a modern view of the Greek and Hebrew text. This feature has characterized both the A.R.V. and the underlying E.R.V. In the revision of the gospels, e. g., Bp. Joseph Lightfoot insisted upon what he called "the principle of faithfulness": e. i., wherever possible, the same English word must be used for the

same Greek word, and also the order of words in the Greek text must be preserved in the English translation, so that the English reader might be able to recognize identity of order and diction when they occur in the Synoptics. But this is not translation! Only a schoolboy looking for a "pony" (i. e. a word-for-word translation) would welcome such a "translation." Not only its literalism but also its archaism was a handicap to the R.V., both in its English and its American form. The laudable principle of removing words which had become archaic since 1611, and substituting for them equally good 17th century words (synonyms) which happily had not grown archaic by 1870, was certainly well-intended, but impossible to put in practice. As a result the language of the R.V. (= both E.R.V. and A.R.V.) sounds in some passages far more archaic than the K.J.V. The language would have been archaic in 1611! Moreover, the whole cast of the English was antiquated. Except as used in isolated groups (e. g. the more conservative members of the Society of Friends) and in public prayers, the use of the old personal pronouns, *thee, thou, thy,* and the archaic personal endings of verbs, *-eth, -est, -edst,* etc., and the compounds *didst, wouldest,* etc. is quite unknown today. Even where it is retained the usage is not only simplified (as by the Quakers, who prefer *thee said* to *thou saidst*) but is often bungled, especially by young preachers who confuse *-est* and *-eth,* even as they often use *might* for *may,* following the example of the K.J.V. which vacillates at this point. In retaining all this archaic grammar, style, and diction, the A.R.V. of 1901 unnecessarily handicapped itself. It thus threw away the only advantage it might have had, for the American reader, over the traditional K.J.V. And while retaining the archaic flavor of the K.J.V. it failed to retain its beauty of style. The principle of variety in rendering, recognized by the King James translators (see their Introduction, The Translators to the Reader, now published separately by the University of Chicago Press), had been abandoned for Lightfoot's "principle of faithfulness," and the result was, in many places, unbelievably wooden, opaque, or harsh. The A.R.V. failed because it was both too conservative and too radical. Its conservatism often resulted in meaningless archaism; its radicalism in an impossibly literal translation. Had it been a moderate revision, keeping the K.J. text, and merely inserting more modern words for antiquated ones, e. g. *denarius* for *penny,* or *slave* for *servant,* or *Teacher* for *Master,* where the Greek calls for it, the version might have been more satisfactory, at least more acceptable, to the Protestant Churches of America in the generation following 1901. But the A.R.V. was not the K.J.V., slightly altered, modernized, or otherwise improved; instead, it was King James plunged in confusion; the new version sounded somewhat like King James, but it was in reality something quite different!

In endeavoring to explain the limited success (if not the positive "failure") of the A.R.V. of 1901, we must not ignore its solid values: the underlying Greek and Hebrew texts were far superior to those available to the men of 1611. The recognition of the secondary nature of the Longer Ending of Mark, the Pericope de Adultera, the Comma Johanneum, did much to make American students of the Bible aware of the superiority of the modern critical text over the T.R. The printing of biblical poetry in poetic form was for many readers a fresh revelation and a delight both to the eye and the imagination. But these positive values were obscured, for many, by the defects and limitations of the revision.

Further reasons for revising the American Standard Edition of the Revised Version were the vast increase in available sources for Hellenistic Greek, chiefly the thousands of papyri and inscriptions discovered and edited since 1870, with their flood of fresh light upon the diction, grammar, and syntax of first century Koine Greek; the discovery and editing of MSS unknown to the earlier Revisers, e. g. the Sinaitic Syriac Gospels, the Koridethi Gospels, the Washington MS, and above all the Chester Beatty Papyri at the British Museum (now at Dublin) and at the University of Michigan. In the Old Testament, the new discoveries of Aramaic papyri, the Dead Sea Scrolls, the various ancient Near Eastern texts, e. g. the Ras Shamra tablets, and even whole languages and literatures, have had an equal importance. It is not boasting, but simply the truth, to say that we are today in a vastly better position to deal with the text and the interpretation of the Bible than our grandfathers — or even our fathers — were, before us. It is not to our credit — we were merely born later than they; but it would be greatly to our discredit if we failed to take advantage of all these new treasures of knowledge and apply them to the translation and interpretation of holy scripture.

As a result of these various factors, viz. the unsatisfactory character of the A.R.V. for use either in public worship, private reading, or religious education, and the beckoning call of the growing discoveries of MSS and of materials for interpreting the text philologically and historically, it was decided to proceed with a revision of the A.R.V. The International Council of Religious Education, whose headquarters were then in Chicago (it is now a division of the National Council of Churches of Christ in America, with headquarters in New York), and whose President was Dr. Luther A. Weigle, Dean of the Yale Divinity School, took the project in hand. A plan was drawn up and adopted, in which it was agreed that there was need for a thorough revision of the version of 1901, one which should "stay as close to the Tyndale-King James tradition" as it could "in the light of our present knowledge of the Hebrew and Greek texts and their meaning on the

one hand, and our present understanding of English on the other." (See Introduction to the R.S.V. of the Old Testament, 1952, p. 6.) In 1937 the revision was authorized by vote of the International Council, which directed that the resulting version "should embody the best results of modern scholarship as to the meaning of the Scriptures, and express this meaning in English diction which is designed for use in public and private worship and preserves those qualities which have given to the King James Version a supreme place in English literature" (ibid.). A group of scholars, representing the leading Protestant denominations of the United States and Canada, and one Jewish scholar in the Old Testament section, was chosen. From 1937 onwards they worked steadily in two sections, one dealing with the Old Testament, the other with the New. Before publication, each section submitted its work to the careful scrutiny of the other; all changes to be made required the support of two-thirds of the total membership of the Revision Committee, by actual vote. In addition, the revision was scrutinized by a larger group of fifty, an Advisory Board representing the cooperating denominations — i. e. those represented in the International Council of Religious Education, now a part of the National Council.

The scholars who did the actual work of revision from 1937 to 1952 were the following: Dean Luther A. Weigle, Chairman; James Moffatt, Secretary (d., 1944); Fleming James, Secretary (succeeding Dr. Moffatt); J. A. Bewer, H. J. Cadbury, E. J. Goodspeed, W. R. Taylor, W. R. Bowie, G. Dahl, F. C. Grant, W. A. Irwin, W. L. Sperry, L. Waterman, M. Burrows, C. T. Craig, A. R. Wentz, K. M. Yates, W. F. Albright, J. P. Hyatt, H. G. May, J. Muilenburg, H. M. Orlinsky. The section now engaged upon the Apocrypha includes Dean Weigle, Chairman; H. J. Cadbury, Secretary; F. C. Grant, F. V. Filson, B. Metzger, R. H. Pfeiffer, A. Wikgren.

It was suggested at one time that a poet should be invited to go over the translation and criticize it from the point of view of English literature and its standards. But the difficulty was to find a qualified poet. Too many of our contemporary writers of verse are devoted to obscurity, as to a cult, and some even cultivate ugliness. Most of them write, apparently, to be read privately and in silence, and are more interested in ideas than in beauty or significance of sound, or else in sound to the total exclusion of ideas — a complete reversal of the ancient poetic tradition. Read aloud, at any length, much modern poetry is utterly dreary — as some recent efforts on the dramatic stage have shown. But the Bible is meant to be read aloud, not only in the English version, but in all versions, and in the original. Paul's letters were written to be read aloud; so were the gospels; so was the homily known as Hebrews; so the other epistles; so probably

the dramatic-apologetic-polemic Apocalypse of John. The Bible has been thus read for centuries; the K. J. V., as we have seen, described itself as "appointed to be read in Churches." The habit of modern man, reading silently his newspapers, journals, and even books, is a novelty in the long history of human literacy; and it sets conditions which either handicap, or tempt, the modern translator, but conditions to which he must not yield. For the Bible is still, primarily, the Book read aloud at public worship, and it will no doubt continue so for many more generations. Hence the translator must bear in mind constantly the requirements for clear oral expression and auricular understanding. Since we lack poets who write to be heard, real help might be had from mature and finished actors, especially Shakespearean actors, who study these matters day and night. A generation ago, for example, Sir Philip Ben Greet helped many a public reader of Bible and Prayer Book to face his ubiquitous and persistent foes, the consonants!

Most of the meetings of the Revision Committee have been held either at Union Theological Seminary in New York or at the Divinity School of Yale University in New Haven, with summer sessions at a beautiful chateau in East Northfield, Massachusetts, in the Berkshire Hills. Two summer sessions of the New Testament Section were held on Paradise Island in Long Lake, in northern Wisconsin, as guests of Professor and Mrs. Edgar J. Goodspeed at their summer home. It is a matter of curious interest that Yale Divinity School and Union Theological Seminary still possess the two tables at which the American Revision Committee worked from 1870 onwards. These tables were not used, however, in the new project, as many more reference works are now required — commentaries, lexica, grammars, editions of text and MSS — and the relatively much smaller tables of the 19th century will no longer serve. (My Seminar now meets around one of them.)

It may also be of interest to note that the first action of the new Committee in full session was to abandon the A. R. V. preference for *Jehovah*, and return to *the Lord*, a matter of course involving something more than liturgical propriety or literary smoothness. Another initial action, this time of the New Testament Section, was the selection of the Westcott-Hort text as standard; but by the second or third meeting it was clear that the majority were using the latest edition of Nestle, from whose apparatus Westcott and Hort's preferred readings may of course be readily deduced, but which also gives far more information on the more important variants. As it is said in the Introduction to the R. S. V. of the New Testament (1946, Ch. V, "The Greek Text of the New Testament"), the Committee's preferences can all be found either in Nestle's text or margin; and conservative scholars who still prefer WH will note with pleasure that in most cases the new revision actually does follow Hort very closely.

Similarly the Old Testament Section made constant use of the latest edition of Kittel's Biblia Hebraica, together with Rahlfs's Septuaginta and the other standard editions of the ancient versions. The Section now working on the Apocrypha likewise uses Rahlfs, and also Swete, Tischendorf, Brooke and McLean, and the versions, including of course the Hebrew fragments of Sirach. Bauer's Wörterbuch, Kittel's Theologisches Wörterbuch, Moulton and Milligan's Vocabulary, Liddell and Scott's Greek-English Lexicon — in brief, all the modern lexical, philological, grammatical aids have been in constant use. It would be impossible to say that the Committee has been influenced by any one man, or school, or theology; its constant aim has been pure scholarship, the pursuit of truth, accuracy, certainty of meaning, together with fresh and deeper insight into the full meaning of holy scripture. One or two inquirers have asked if the "theology" of the members did not influence their work; some have asked if Heilsgeschichte or the Covenant Theology or Full Sanctification had not been slighted. But how could theological considerations influence a Committee made up of such a diverse representation (Anglicans, Presbyterians, Congregationalists, Methodists, Lutherans, Friends, Baptists, United Church, to name only a few!)? — not to mention the fact that the men named on this Committee are really scholars, governed and guided by the scholar's conscience, and committed to the unflinching pursuit of truth, wherever that pursuit may lead! Some members of the Committee had already published translations of the Bible, or of the New Testament, or of separate books; but they could never be induced to argue for their own renderings. Whenever these were chosen, it was by a clear majority, often not counting the real author of the preferred word, phrase, or interpretation, who abstained from voting. All modern translations of the Bible were consulted, including Roman Catholic and Jewish, and many in foreign languages; so were the older English versions and revisions, from Wycliffe down.

The reception given the R.S.V. has exceeded all expectations. The New Testament was repeatedly "out of print" during the first three months; and after the Old Testament was added, in 1952, the Bible has been on the "Best Seller List" (based upon reported actual sales in leading bookstores of the U. S.) ever since. The first year's sales are reported to have exceeded 1,800,000. This was most extraordinary, considering the price of the most cheaply — but most durably — bound copies (in buckram), viz. $ 6.00. It is said that no book has ever excelled this record; perhaps none has ever equalled it.

The literary reviews have been generally favorable. Popular writers, not realizing the purpose of the revision (i. e. its use in religious education and in public worship by the churches which authorized

it), and assuming that it was an attempt to "modernize" an English classic — as one might "modernize" Shakespeare or Milton! — criticized the Committee for laying unconsecrated hands upon the sacred ark. Scholars, on the other hand, aware of the problems of text, philology, exegesis, and translation, have welcomed a fresh attempt to convey in English the real meaning of the scriptures — although some have complained that the Revision Committee was too conservative, and did not go far enough in the direction of a completely modern rendering. The Committee's answer is that this was not possible under the terms of its commission: to prepare a text for use in public worship (where *thee, thou,* and *thy* are still used in prayer) and to recover as far as possible the smoothness and beauty of the K. J. V.

In addition to the two Introductions, mentioned above, the Committee has also published An Open Letter concerning the R. S. V. of the Bible (1953, 24 pp.) which answers the queries and objections that have arisen among those who saw no need for a new version or who preferred the K. J. V. to all others, actual or potential. The Open Letter also demonstrates the theological integrity of the version, e. g. on such doctrines as the Virgin Birth of Jesus Christ, his Deity, his uniqueness as the Son of God, his Incarnation, the redemption through his Blood, his Resurrection and Ascension and Return, and the Inspiration of Holy Scripture. These doctrines and others, e. g. the sanctifying work of the Holy Spirit, were questioned by some groups not familiar with the philological problems involved but zealous for the maintenance of Christian doctrines. The new version, it may be affirmed with confidence, makes no change in any Christian doctrine, but is a faithful translation of the Hebrew and Greek text of the Bible.

One of the crucial passages is Jes 7 14, rendered by R. S. V., "Behold, a young woman (mg., or *virgin*) shall conceive and bear (mg., or *is with child and shall bear*) a son, and shall call his name Immanuel (mg., that is, *God is with us*)." The K. J. V. had read: "Behold, a Virgine shall conceive and beare a Sonne, and shall call (mg., or, *thou, O Virgin, shalt call*) his name Immanuel." The A. R. V. read, "Behold, a (mg., or *the*) virgin (mg., or *maiden*) shall conceive, and bear (mg., or *is with child, and beareth*) a son, and shall call his name Immanuel (mg., that is, *God is with us*)." Strong pleas have been made for a compromise reading, viz., *maiden*; but the word is not often used in current English, at least not in America, except in the expression, "maiden aunt," and then usually meaning a rather elderly one (where the polite term *spinster* would have been used a century ago) — the word *maiden* simply will not do at all. (The A. R. V. margin at this point is an example of the excessive archaism of that version!) The marginal reading (or, *virgin*) of the R. S. V. may be suspected to be due to

the influence of the LXX, which was taken into account (along with the other ancient versions) on every point of disputed text or rendering.

Another criticism that is commonly made is the unpoetical renderings in many of the Psalms; this is a matter of real gravity for "liturgical" churches. Such an expression as *steadfast love*, introduced almost at the last moment, and often repeated over and again in the same Psalm — e.g. in place of *mercy* (Ps 118) or of *lovingkindness* (e.g. 17 7 119 149, 159) — becomes monotonous, to say the least! The revisers did not, apparently, consider the importance of the use of their rendering in public worship, its readability, or the necessity of smoothness in recitation or in singing. The Prayer Book Psalter, e.g. (still mainly based on Coverdale) is not a metrical version, by any means; yet it has the smoothness and beauty of poetic prose, and many a line falls into exquisite dactylic rhythm: examples occur on every page. This has been an open secret of beautiful liturgical prose from days of old — but it has been completely ignored in the R.S.V. Who can possibly sing (either plainsong or Anglican chant) or recite alternatively such a line as this: "Let Israel say, His steadfast love endures for ever"? The accents in these ugly iambics — or are they meant to be trochees? — are simply wrong, and can never be smoothed out musically. Or take such a verse as Ps 116 11, "I said in my consternation, Men are all a vain hope." Whatever poetic beauty may be found in the R.S.V. Psalter is apparently only a survival from the older renderings. Of course it may be said that a generation reared upon the extravagant "music" now widely popular may not miss the ancient rhythms; but if so, the new generation will lose something which has been precious in Christian tradition for fifteen centuries and more — certainly ever since the Latin Psalter captivated the soul of St. Augustine and moulded his unforgettable style! It has been a priceless heritage in English literature as well, ever since the earliest attempts to translate the Latin Psalter, and later the Hebrew, into our vernacular.

But the readers of this journal will probably be more interested in New Testament renderings. Some of the more important ones are the following:

Mt 5 22 om. *without a cause* (with R.V.).

Mt 6 13 om. the ascription (with R.V.).

Mt 22 11 begin a new paragraph (perhaps another parable?).

Mt 26 50 read: "Jesus said to him, Friend, *why are you here?*" (mg., or *Do that for which you have come* = the older interpretation; cf. R.V.).

Mc 1 1 read: Jesus Christ, *the Son of God.* In spite of its omission by WH and other modern editors, the opinion of scholars seems to be increasingly favorable to the inclusion of the words, *the Son of God.* Omission per homoeoteleuton seems not impossible, in view of the succession of mascu-

line genitives; omission seems far more probable than insertion; the title is exactly consonant with Mark's theology — and see the climax of his Passion Narrative, 15 39.

3 22 read *Beelzebul*, which seems to be the best attested reading, and is now supported by the etymology and history of the word as traceable from the earliest period, viz. in the Ras Shamra texts. Finally, the play on the word in Mt 10 25 seems to be conclusive. Beelzebu*b* is a derisive Hebrew perversion of the name, and of course became current in later writers (who had never heard of Beelzebul), e.g. in Milton.

9 42 read *causes . . . to sin*, rather than *whosoever shall offend* (K.J.V.) or *whosoever shall cause one of these little ones that believe on me to stumble* (A.R.V.) — a translation which was intolerably archaic and obscure by 1901!

13 31 *will pass away*, rather than *shall* — it is a prediction, not a decree.

14 41 is taken as a question, *Are you still sleeping and taking your rest?* The R.V., *Sleep on now, and take your rest*, completely misset the dramatic quality of the pericope (as it does most of the NT, and especially Mark), and could be taken as sarcasm — utterly out of keeping with the tone of the Passion Narrative, and certainly "out of character" as words addressed by Jesus to his disciples.

15 39 *a Son of God*, which suggests the only possible meaning of the term on the lips of a pagan centurion who had just witnessed the heroic death of a divine person, someone like Heracles and the hero-gods whom he believed in. *The* Son of God (R.V.) is impossible — the term is Christian (cf. 1 1).

16 9-20 is printed as a footnote, introduced by, "Some texts and versions add as 16 9-20 the following passage." The Shorter Ending is also given in a footnote: "Other ancient authorities add after verse 8 the following." (The translation is based on Nestle.)

Lc 1 1-4 has several changes from the A.R.V., some of them due to improvement of the English, others to a better understanding of Koine Greek. Perhaps I can best illustrate the difference between the two versions by printing Luke's Preface in full.

A.R.V.: Forasmuch as many have taken in hand to draw up a narrative concerning those matters which have been fulfilled [mg., or *fully established*] among us, even as they delivered them unto us, who from the beginning were eyewitnesses and ministers of the word, it seemed good to me also, having traced the course of all things accurately from the first, to write unto thee in order, most excellent Theophilus; that thou mightest know the certainty concerning the things [mg., Gr. *words*] wherein thou wast instructed [mg., or *which thou wast taught by word of mouth*].

R.S.V.: Inasmuch as many have undertaken to compile a narrative of the things which have been accomplished among us, just as they were delivered to us by those who from the beginning were eyewitnesses and ministers of the word, it seemed good to me also, having followed all things closely [mg., or *accurately*] for some time past, to write an orderly account for you, most excellent Theophilus, that you may know the truth concerning the things of which you have been informed.

It appears that the R.S.V., in some phrases (e.g. in the first line, here), is much briefer and more compact than the A.R.V. This is characteristic of the new version, which is estimated to use 7 per cent. fewer words than the R.V.

Lc 2 7 *swaddling cloths* (not *clothes!* — there are no such clothes!).

2 14 Glory to God in the highest,
and on earth peace among men
with whom he is pleased

[mg., Other ancient authorities read, *peace, goodwill among men*].

This is superior not only to the R.V., which makes it a distich, but also to the platitudinous popular paraphrase, *men of good will*. It is men who please *God*, men of *his* "good pleasure."

17 1 *unworthy servants* instead of *unprofitable servants*. This is questionable: the meaning suggested by the context is certainly that the servants are neither thanked nor rewarded, but merely do their duty; i.e. they do not *earn* either wages or reward.

John 7 37f. *If any one thirst, let him come to me and drink. He who believes in me, as the scripture has said, "Out of his heart shall flow rivers of living water"* [mg., or *let him come to me, and let him who believes in me drink. As . . .*].

7 53—8 11 is printed in a footnote, with the following introduction: "Other ancient authorities add 7 53—8 11 either here or at the end of this gospel or after Lc 21 38, with variations of the text."

14 1-2 read *rooms*, instead of the archaic *mansions*; even more important, the words are treated as a question, *If it were not so, would I have told you that I go to prepare a place for you?*

14 12 *Truly, truly*, for the beautiful but archaic *Verily, verily*.

14 16 etc. *Counselor*, instead of *Comforter*; a very difficult word to translate, as every NT scholar knows, but one whose meaning seems to be growing steadily clearer in the light of the papyri and of Hellenistic legal usage.

Act 19 35 *the sacred stone that fell from the sky* [mg., the meaning of the Greek is uncertain]. This takes the place of *the image which fell down from Jupiter*, which was a desperate attempt to make sense of one Greek word!

22 3 *I am a Jew, born at Tarsus in Cilicia*; this agrees for the most part with A.R.V., but is vastly different from the pompous and fulsome K.J.V.: *I am verily a man which am a Jew, born in Tarsus, a city in Cilicia!*

Rm 1 17 *He who through faith is righteous shall live*; this is surely an improvement over the A.R.V., *the righteous shall live by* [mg., *from*] *faith.*

5 1 *we have peace*, with both K.J.V. and A.R.V., instead of the popular *let us have peace* (= R.V. mg.).

8 28 *in everything God works for good* instead of *all things work together for good* — which sounds like either pantheism or 19th century belief in universal progress. It may of course be true: but it is scarcely what Paul said!

9 5 *God who is over all be blessed for ever* [mg., *Christ, who is God over all, blessed for ever*]. As every reader of this journal knows, this is basically a textual problem — and one of punctuation — with which commentators and editors have dealt repeatedly. The R.S.V. rendering seems to conform with Paul's general Christology, and to be appropriate on the lips of a Christian Jew. Such ejaculatory "acts of adoration" were common in Jewish literature and among Jewish teachers: "the Holy One, blessed be He."

In the Pauline letters, especially in I and II Corinthians, the (presumed) quotations from Paul's opponents are in quotation marks (e.g.

I Cor 2 16 6 12f.); this makes Paul far more readable for the average person, who is not skilled in exegesis. It is a feature of the R.S.V. which has been widely commended.

I Cor 13 1 *noisy gong*, instead of *sounding brass*.

15 28 *that God may be everything to everyone*, instead of *be all in all* (which again sounds pantheistic and 19th century!).

II Cor 5 16 *even though we once regarded Christ from a human point of view*, instead of *even though we have known Christ after the flesh*: a rendering which gave rise to the theory that Paul knew Jesus personally.

5 19 *God was in Christ reconciling* [mg., *in Christ God was reconciling*]. The margin, I believe, is to be preferred; Paul was not a fourth or fifth century theologian. The popular phrase, *God was in Christ*, however true theologically, does not properly represent Paul's thought.

6 14—7 1 is set off by itself, suggesting the idea of interpolation (from another letter of Paul to the Corinthians?).

I Thess 2 16 *at last*, instead of *to the uttermost*. This relieves the strain of the anti-semitism which has been read into the old rendering.

Phm 9 *an ambassador*, rather than the improbable and sentimental *Paul the aged*.

Apc 10 6 *there should be no more delay* — in substance agreeing with the R.V. but stated in better style.

The motive behind this new version is expressed in the concluding paragraph of its Preface. After quoting the noble statement of the King James revisers in 1611, "Truly (good Christian reader) we never thought from the beginning, that we should need to make a new Translation, nor yet to make a bad one a good one . . . but to make a good one better," it proceeds:

"The Bible is more than a historical document to be preserved. And it is more than a classic of English literature to be cherished and admired. It is a record of God's dealing with men, of God's revelation of Himself and His will. It records the life and work of Him in whom the Word of God became flesh and dwelt among men. The Bible carries its full message, not to those who regard it simply as a heritage of the past or praise its literary style, but to those who read it that they may discern and understand God's Word to men. That Word must not be disguised in phrases that are no longer clear, or hidden under words that have changed or lost their meaning. It must stand forth in language that is direct and plain and meaningful to people today. It is our hope and our earnest prayer that this Revised Standard Version of the Bible may be used by God to speak to men in these momentous times, and to help them to understand and believe and obey His Word."

Whether or not the revisers have succeeded in their aim, or have worthily fulfilled the commission laid upon them, only time can tell.

Union Theological Seminary, New York

(Finished May 17, 1954)

Das Testimonium Flavianum

Von **Felix Scheidweiler**, Köln
[Köln-Deutz, Alarichstr. 22]

Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή. ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων· καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. ὁ χριστὸς οὗτος ἦν. καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες. ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων. εἰς ἔτι τε νῦν τῶν χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.

Um diese Stelle aus der Archäologie des Josephus (XVIII 63/64) streiten sich seit mehreren Jahrhunderten Theologen und Philologen. Man hat ihre Echtheit verteidigt, man hat sie als ganze oder bloß einige Teile von ihr für interpoliert erklärt, man hat sie endlich für christliche Umarbeitung eines ursprünglich anders lautenden Textes angesehen und diesen ursprünglichen Text wiederherzustellen versucht. Über all dies kann man sich etwa in dem Buche von Walther Bienert, Der älteste nichtchristliche Jesusbericht (Halle 1936) unterrichten[1].

Gleichzeitig mit diesem Buche veröffentlichte Franz Dornseiff in der ZNW (1936, S. 129—155) einen Aufsatz über den Evangelisten Lukas, in dessen Verlauf er auch auf unser Testimonium zu sprechen kommt. Er tritt für die volle Echtheit der Stelle ein, sogar den Satz von den messianischen Weissagungen der Propheten, der einst Harnack bei seinem Versuch die Echtheit der Stelle zu erweisen die größten Skrupel gemacht hat, nimmt er anstandslos hin. Nun hat Harnack mit seinem Rettungsversuch wenig Anklang gefunden, und ich glaube, das wird bei Dornseiff in noch höherem Maße der Fall sein. Denn man kann seine Behandlung des schweren Problems wohl nur als oberflächlich bezeichnen. Schon der Umstand, daß er einen, wie wir sehen werden, so eminent wichtigen Begriff wie σοφὸς ἀνήρ mit »ein bedeutender Mensch« übersetzt, läßt nichts Gutes erwarten. Und dann liest man mit Staunen, daß Origenes gesagt haben soll, Josephus habe das Unglück seines Volkes auf den Zorn Gottes darüber zurückgeführt, daß die Juden Jakobus und daß sie Jesus getötet hätten (S. 148). In Wirklichkeit läßt Origenes den Josephus nur von Jakobus sprechen, δέον αὐτὸν εἰπεῖν ὅτι ἡ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ ἐπιβουλὴ τούτων αἰτία γέγονε τῷ λαῷ, ἐπεὶ ἀπέκτειναν τὸν προφητευόμενον Χριστόν

[1] Unbedingt zuverlässig ist allerdings Bienert nicht. So ist z. B. seine Angabe, Thackeray sei für die Echtheit der ganzen Stelle eingetreten (S. 11), falsch.

(c. Cels. I c. 47). Ebenso läßt er c. Cels. II 13 die Zerstörung Jerusalems erfolgen, ὡς μὲν Ἰώσηπος γράφει, διὰ Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, ὡς δὲ ἀλήθεια παρίστησι, διὰ Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, τὸν υἱὸν θεοῦ. Nicht minder staunt man, wenn man S. 151 liest, die Zahlenangaben des Josephus und Tacitus stimmten trefflich zusammen: »Josephus spricht von 97000 Gefangenen, 110000 Toten, Tacitus von 600000 Eingeschlossenen in Jerusalem«. Leider hat da Dornseiff das Pech gehabt, Myriaden für Chiliaden zu nehmen: Τῶν μὲν οὖν αἰχμαλώτων πάντων . . . ἀριθμὸς ἐννέα μυριάδες καὶ ἑπτακισχίλιοι συνήχθη, τῶν δὲ ἀπολομένων κατὰ πᾶσαν τὴν πολιορκίαν μυριάδες ἑκατὸν καὶ δέκα heißt es im Jüd. Krieg VI 420.

Nun beweisen freilich solche Oberflächlichkeiten noch nichts gegen eine Argumentation als solche. Wie steht's also mit dieser? Dornseiff gibt zu, daß laut dem Anfang von A. XVIII 65 ἕτερόν τι δεινὸν ἐθορύβει τοὺς Ἰουδαίους auch der unmittelbar vorangehende Abschnitt ein δεινόν für die Juden enthalten haben muß. Dieses δεινόν aber soll darin liegen, daß man gar nicht wisse, wie die Christensache noch weitergehen werde. Also ein δεινόν, das sich erst in Zukunft als solches erweisen muß. Die übrigen δεινά aber liegen in der Vergangenheit, und bei keinem von ihnen ist das für die Juden Unheilvolle fraglich. Und nach S. 147 wird sich das vermeintliche δεινόν möglicherweise sogar als ein Segen für das jüdische Volk erweisen. Denn da schiebt Dornseiff dem Josephus folgenden Gedankengang unter: „Immerhin, man wird sehen, vielleicht ist das wirklich der Weg . . . ein Wundertäter, auf den die messianischen Weissagungen der Propheten passen, der nichts gegen die Römer unternimmt, der sogar über das Judentum hinaus Anhänger hat: vielleicht kommt der Messianismus auf diese Weise zu Ehren und braucht nicht tödlich für mein Volk zu sein«. Wir sehen und werden es nachher auch bei seinem Urteil über Origenes feststellen: Dornseiff argumentiert, wie er es gerade braucht. Doch schauen wir weiter! Dornseiff vermag sich der These Nordens nicht zu entziehen, daß der ganze Josephusabschnitt A. XIII 55—89 unter dem Stichwort θόρυβος stehe, daß also auch 63/64 von einem θόρυβος die Rede sein müsse. Nun setze allerdings, sagt er S. 146, Josephus die Sache Jesu schon in die Reihe der Unruhequellen unter Pilatus — ist das im Text irgendwie angedeutet? — es habe aber seinen guten Grund, daß das Wort θόρυβος hier fehle. Die θόρυβοι, die unter Pilatus sich ereigneten, seien spurlos erledigt, die Jesussache aber nicht. Nun bleibt aber ein nicht erledigter θόρυβος immer ein θόρυβος, und nichts steht im Wege, ihn auch als solchen zu bezeichnen. Und nun das Zeugnis des Origenes! Er sagt c. Cels. I 47 von Josephus καίτοι γε ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς χριστῷ. Das konnte er sagen, wenn Josephus sich über Jesus ausgeschwiegen hat,

aber nicht, wenn er bei Josephus las ὁ χριστὸς οὗτος ἦν. Also hat er es nicht da gelesen. Dornseiff sucht sich diesem Schluß dadurch zu entziehen, daß er sagt, Origenes habe diese laue relativierende Würdigung eines schwankenden Interessierten nicht des Zitierens für wert gehalten. Andrerseits aber soll der gleiche Origenes, wenn er den Josephus das Unglück des jüdischen Volkes auf den Zorn Gottes über die Hinrichtung des Jakobus (und Jesus) zurückführen lasse, sich einfach eingebildet haben, er habe derartiges bei Josephus wirklich gelesen, weil dieser sich XVIII 63 so halbchristlich äußere!

Merkwürdig ist auch Dornseiffs Urteil über den Satz ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. In ihm soll der Ton auf dem Worte ἦν liegen: »das war er«. »Ein christlicher Abschreiber, der es sich nicht nehmen ließ, sein jubelndes Wissen hier anzubringen, hätte nicht diese Wortstellung.« Im Gegenteil liegt der Ton auf dem nachdrücklich an den Anfang gestellten ὁ Χριστός. Den Gedanken, jemand habe das ἦν hervorheben wollen, halte ich für absurd.

Am Schluß seines Aufsatzes endlich meint Dornseiff, A. XX 200 τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ setze voraus, daß vorher über den Christosbegriff gesprochen worden sei, eben in XVIII 63. Aber über den Christosbegriff wird dort eben nicht gesprochen, und Josephus konnte heidnischen Lesern nicht einfach sagen ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν, ohne ihnen zugleich zu erläutern, was mit ὁ χριστός gemeint sei.

Doch ich habe mich bei den Argumenten Dornseiffs vielleicht schon zu lange aufgehalten. Ich wende mich also dem eingangs zitierten Buch von Walter Bienert zu. Vorausschicken muß ich da, daß wir vom »Jüdischen Krieg« des Josephus eine altrussische Übersetzung besitzen, die sich von unserem griechischen Text sowohl durch Auslassungen und Kürzungen als auch durch Zusätze unterscheidet, von denen die interessantesten Johannes den Täufer, Jesus Christus und die Apostel betreffen. Um die Echtheit dieser Zusätze geht der Streit. A. Berendts, der diese Zusätze 1906 zum erstenmal in Übersetzung bekannt machte[2], und Robert Eisler in seinem zweibändigen Werke Ἰησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας (Heidelberg 1928—1930) schreiben sie wenigstens in ihrem Kern dem Josephus zu, indem sie die slawische Übersetzung nach der aramäischen Urausgabe des »Jüdischen Krieges«, genauer der griechischen Übertragung dieser Urausgabe, der Ἅλωσις Ἱερουσαλήμ, angefertigt sein lassen. Eislers

[2] A. Berendts, Die Zeugnisse vom Christentum im slawischen »De bello Judaico« des Josephus. Texte und Untersuchungen N. F. XIV, 4. — Dazu A. Berendts-K. Grass, Flavius Josephus »Vom jüdischen Krieg« I—IV. Nach der slawischen Übersetzung, Dorpat 1924 und V. M. Istrin, La prise de Jérusalem de Josèphe le Juif. Texte vieux-russe, Paris 1934. Vgl. jetzt meinen Aufsatz über die Interpolationen im altrussischen Josephus (ZNW 43, 1950/51, 155ff.).

Werk zeugt von einer erstaunlichen Gelehrsamkeit und einer verblüffenden, aber leider vielfach besonnene Selbstkritik vermissenlassenden Kombinationsgabe. Es hat infolgedessen viel Widerspruch gefunden, und in die Reihe seiner Gegner stellt sich auch Bienert. Ein beachtlicher Gegner, das sei vorweg gesagt, ist Bienert nicht. Eisler hat sich mit ihm von seinem Standpunkt aus auseinandergesetzt und sein Buch einer geradezu vernichtenden Kritik unterzogen[3]. Es sei mir verstattet, mich von meinem Standpunkt aus, und zwar unabhängig von Eisler, ebenfalls mit Bienert auseinanderzusetzen.

Bienert tut sich viel zu gut auf sein streng methodisches Vorgehen (vgl. etwa S. 111, 129, 132, 187, 191), und man ist zunächst geneigt, dem zuzustimmen[4]. Bei genauerem Zusehen indes treten die Schwächen des Buches immer deutlicher zutage. Man hat zuweilen den Eindruck, als ob es dem Verfasser an der Fähigkeit seine Gedanken dem Leser verständlich zu machen gebreche. Wer kann es z. B. verstehen, wenn es S. 73 heißt: »Der altrussische Josephus bringt nur den Bericht vom Ende des Araberfeldzuges, zumal die Ansprache des Herodes (I 371), und vergißt dabei, daß er vorher das Mißgeschick nicht berichtet hat und nun der Inhalt des Gespräches sinnlos wird«? Was für ein Mißgeschick? Was für ein Gespräch? fragt man sich. Nun, das »Gespräch« ist nichts anderes als die Ansprache des Herodes, und bei dem »Mißgeschick« handelt es sich um die Ermordung von jüdischen Gesandten durch die Araber. Auf diese Ermordung wird in der Rede des Herodes Bezug genommen, ohne daß der Slawe sie vorher erzählt hat. Und wer greift sich nicht an den Kopf, wenn er S. 121 folgenden Galimathias liest? »Josephus

[3] R. Eisler, Flavius Josephus-Studien I. Das Testimonium Flavianum. Eine Antwort an Dr. W. Bienert, London 1938.

[4] Das tun denn merkwürdigerweise auch die Verfasser sämtlicher mir zugänglichen Rezensionen: Fascher, Th. L. Ztg. 1938, 66 redet von einer ebenso gründlichen wie methodisch höchst umsichtig angelegten Arbeit; Kars, Theol. Studien und Kritiken 1937, 46 rühmt die methodisch sehr sorgfältige und durch synoptische Tabellen sehr anschauliche Weise; Brinkmann, Scholastik 1937, 595 konstatiert eine gründliche allseitige und methodisch klare Untersuchung; Zerwick, Biblica 1939, 228ff. beginnt seine Besprechung mit folgendem Satz: »Das Werk von Bienert ist als Zusammenfassung eine Wohltat, in seiner Klarheit und strengen Methodik ein Schulbeispiel, in seinen Ergebnissen sicher ein Fortschritt«. Was diese Rezensenten — abgesehen etwa von Zerwick — an Bienerts Buch auszusetzen haben, ist unwesentlich. Ich bedaure sehr, daß ich mir die Rezensionen von Creed (Journ. of Theol. Studies 1938, 300ff.) und Botte (Rech. de Théol. ancienne et médiévale 1938, 297f.) nicht beschaffen konnte. Laut Phil. Wochenschrift bemängelt Creed ungeschickte Wendungen und unmögliche Formen in der griechischen Rekonstruktion des slawischen Textes, während Botte es bezweifelt, daß aus dem slawischen Texte die Elemente des Urtextes herauszuziehen sind.

weiß, daß Philippus zuerst mit Salome verheiratet war und diese dann den Herodes Antipas heiratete (Ant. XVIII 136). Nach dem altrussischen Einschub aber ist Philippus mit Herodias verheiratet, und diese heiratet nach dessen Tode den Herodes Antipas. Solche Unmöglichkeiten darf man einem Josephus im Ernst nicht zutrauen. Die Lösung ist darin zu suchen, daß die altrussische Darstellung der christlichen Vorstellung entspricht, die den Herodes Antipas wegen der Ehe mit seines Bruders Weib anklagt.« Der einfache Tatbestand ist hier der, daß der Slawe in der Bezeichnung des ersten Gemahls der Herodias von Josephus abweicht: bei Josephus ist es Herodes, der Sohn der Hohenpriesterstochter Mariamne, beim Slawen Philippus. Der Slawe stimmt in diesem Punkte mit den Evangelien (Mc 6 17 Mt 14 3) überein. Salome aber ist auch nach Ant. XVIII 136 die Stieftochter des Antipas und nicht seine Gemahlin. Ähnliche Schnitzer finden sich auch sonst. So läßt B. S. 127 Pilatus wegen des Lc 13 1 erzählten Galiläeraufstandes abberufen werden, verwechselt also diesen Galiläeraufstand mit dem Ant. XVIII 85ff. erzählten θόρυβος Σαμαρέων. Und nach S. 121 deutet beim Slawen Johannes der Täufer den Bell. II 112 erzählten Traum des Archelaus, während in Wirklichkeit dort ein Traum des Philippus vom Täufer gedeutet wird. Des weiteren lesen wir S. 132 bei Bienert: »Eisler hat seine Behauptungen lediglich auf Hypothesen und scheinbare Philologie gestützt. Mit diesen Mitteln aber scheitert man in der Geschichte des Christentums und seiner Theologie, so sehr auch diese Dinge zu berücksichtigen und profanhistorisch beweiskräftig sein mögen«. Wirklich? Nein, mit bloßen Hypothesen und scheinbarer Philologie scheitert man überall. Ich will nicht untersuchen, was hinter dieser ungeschickten Formulierung steckt. Mich interessiert nur die von »scheinbarer Philologie« freie Methode Bienerts. Eine Probe bekommen wir schon auf der gleichen Seite. Da heißt es: »Aber selbst in den rein philologischen Fragen hat Eisler unmögliche Exegesen gewagt. Ein Beispiel: Eisler übersetzt Z. 65/66 (des 1. Jesusberichtes): 'Und sie nahmen (ihn) und kreuzigten ihn nach väterlichem Brauch'. Das Subjekt der Kreuzigung ist nach dem ganzen Zusammenhang die Judenschaft; darauf weist deutlich der Begriff 'väterlicher Brauch' hin, zumal dann, wenn Josephus so schreiben soll. Daß aber der 'väterliche Brauch' der Todesstrafe bei den Juden die Kreuzigung sei, wäre eine absurde Theorie; vielmehr ist der 'väterliche Brauch' des Judentums bei der Todesstrafe die Steinigung. Das hätte ein Josephus wissen müssen. Daß es ein christlicher Interpolator (nach 1083) nicht mehr wußte, vielmehr aus der moralischen Schuld der Juden am Tode Jesu auch die Exekutivschuld der Kreuzigung ableitete, ist ein Indizium für die Unbekümmertheit des Interpolators.« Die Logik des letzten Satzes mag sich zurechtlegen, wer kann. Doch

davon abgesehen, worauf will B. eigentlich hinaus? Wenn der Interpolator nicht Bescheid wußte, so hätte Eisler doch ganz richtig übersetzt. Richtet sich also der Angriff gegen den Interpolator und nicht gegen Eisler? Das kann nicht sein. Also muß B. wohl vorgeschwebt haben, Eisler hätte eigentlich hier merken müssen, daß er es mit einer Interpolation und nicht mit einem echten Josephustext zu tun habe. So etwas kann man aber nicht eine unmögliche Exegese nennen. Das Schönste jedoch ist, daß Eisler II S.300 übersetzt: »Und jene nahmen ihn und kreuzigten ihn gegen das väterliche Gesetz«[5]. Die Stelle zeigt also wieder einmal Bienerts Unvermögen sich klar auszudrücken, darüber hinaus aber eine Verdrehung des Tatbestandes. Und derartige Verdrehungen finden sich auch sonst. S. 191 heißt es: »Es ist der auffallendste Mangel der bisherigen Konstruktionsversuche — zumal des Eislerschen —, daß eine Gesamtcharakteristik nicht zugrunde gelegt wird, sondern es mehr oder weniger bei sporadischen Bemerkungen bleibt«. Diesem Mangel abzuhelfen, gibt B. nun auf $4^1/_2$ Seiten eine Darstellung der Josephusauffassung Laqueurs, wie dieser sie ihm auf S. 245—278 seines Werkes »Der jüdische Historiker Flavius Josephus« (Gießen 1920) gewissermaßen auf dem Präsentierteller darbot. Daß im Anschluß daran seine Rekonstruktion des Testimoniums sich inhaltlich von der Eislerschen wesentlich unterscheide, kann ich nicht finden. Und Eisler? An drei Stellen handelt er ausführlich über Josephus: I S. XXXV—XLIX, 99—110 und 261—293. An allen drei Stellen haben wir es mit Abhandlungen von selbständigem Charakter und wissenschaftlichem Wert zu tun. Eisler arbeitet auf der von Laqueur gelegten Grundlage — ob sie tragfähig ist oder nicht, steht hier nicht zur Debatte — weiter, und was er erarbeitet, fügt sich als brauchbares Glied in den organischen Aufbau seines Werkes ein. Hat B. diese Abschnitte nicht gelesen?[6]. Aber er kennt doch Laqueurs Rezension (s. S. 50 mit Anm. 2)! Und in dieser las er (Hist. Ztschr. 1933, 327): »Es ist z. B. auf das dankbarste zu begrüßen,

[5] Er nimmt allerdings aus einem sprachlichen Grunde an, die griechische Halosis habe κατὰ τὸν πάτριον νόμον gehabt, was durchaus nicht unwahrscheinlich sei, wenn man sich der deuteronomischen Vorschrift erinnere, wonach der Leichnam des gesteinigten Gotteslästerers am Pfahl aufgehängt wird. So habe auch in der slawischen Übersetzung zunächst »nach« gestanden, ein späterer jüdischer Leser aber habe das »nach« in »gegen« geändert, weil es sich bei Jesus um eine Kreuzigung bei lebendigem Leibe gehandelt habe.

[6] Daß B. über Arbeiten urteilt, die er nicht gelesen hat, ergibt z. B. folgendes: Er bespricht S. 259ff. die Lietzmannsche These, der Bericht Mc 14$^{55-64}$ sei ungeschichtlich: Jesus sei nicht durch das Synedrium zum Tode verurteilt worden, und bemerkt dazu S. 260, 2: »Ihm widersprach M. Dibelius«. Wer den Aufsatz von Dibelius (ZNW 1931, 193—201) liest, findet, daß dieser über die Ungeschichtlichkeit des Markusberichtes genau so urteilt wie Lietzmann und lediglich meint, L. habe die Traditionsfrage nicht ausreichend geklärt.

daß Eisler in der 2. Hälfte des 1. Bandes unsere Kenntnis von des Josephus innenpolitischer Tätigkeit zu Beginn des jüdischen Aufstandes wesentlich gefördert und damit manchen Gedanken, den ich in meiner Monographie über Josephus ausgesprochen habe, vertieft hat«.

Doch es kommt noch besser. Eisler gestaltet den Anfang der nach seiner Meinung ursprünglichen Fassung des Testimoniums so: γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ἀρχὴ νέων θορύβων Ἰησοῦς τις, σοφιστὴς ἀνήρ. B. hat allerhand daran auszusetzen: ἀρχή können unmöglich für Jesus adverbial(!) zu γίνεται gebraucht werden (S. 37), θόρυβος müsse durch στάσις ersetzt werden (S. 203ff.), σοφιστής sei ein zu schwacher Ausdruck und genüge nicht, eine Aufstandstätigkeit Jesu zu begründen (S. 212). Das ist alles an den Haaren herbeigezogen[7]. Aber was setzt er dafür ein? γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ἑτέρας στάσεως ἀρχηγὸς Ἰησοῦς τις, γόης ἀνήρ. Das kommt so ziemlich auf das gleiche hinaus und war von dem bekrittelten Eisler I S. 51 schon als ebenfalls möglich vorgeschlagen worden, nur daß er statt ἀρχηγός vielmehr ἀρχηγέτης schrieb[8]. Ebenso konnte B. auf S. 54 bei Eisler sein γόης finden. Aber davon sagt er kein Wort. Wieder frage ich: Hat B. das Werk des von ihm Angegriffenen wirklich gelesen? Und die gleiche Frage stellt sich mir ein drittes Mal mit allem Nachdruck, wenn ich S. 298 lese: »Selten in der Weltgeschichte ist Jesus so ungerecht, so gehässig dargestellt worden wie durch den Juden Josephus und seine jüdischen Nachahmer«, womit in erster Linie eben Eisler gemeint ist, und damit etwa zusammenhalte, was dieser Eisler z. B. II 688 von Jesus sagt: »Um diese Zeit erschien denn auch den Harrenden ein Mensch — wenn anders man den von seinem Gott erfüllten und durchglühten königlichen Bettler, den schwachen und verwachsenen Wanderarbeiter, dessen Worte nun bald zwei Jahrtausende lang mit ungebrochener Kraft durch alle Welt hallen, mit demselben armseligen Wort benennen darf wie das furchtsame Herdenvieh und die machtgierigen Raubtiere, an deren Stumpfheit und an deren Härte dieses unvergleichlich kostbare,

---

[7] Gut bemerkt Zerwick (Biblica 20, 231): »Seit wann hat γίνεται ‚die ganz gebräuchliche Bedeutung' von ‚es trat auf', ‚stand auf' (B. S. 209)? Thackeray wenigstens wußte von dieser Bedeutung nichts (Josephus S. 142f.), stellte aber fest, daß die Formel bei Josephus häufig ist und ‚invariably, I think' gebraucht wird zur Einführung einer Unruhe, auch eines Unruhestifters, aber dann nicht im Sinn von ‚er trat auf', sondern von ‚er wurde' die Ursache (B. IV 208) oder ‚ein Anfang' (B. I 99).« Das ist eine glänzende Rechtfertigung der Eislerschen Rekonstruktion. Vgl. Eisler I 50.

[8] B. schwankt zwischen ἀρχηγέτης und ἀρχηγός, entscheidet sich aber für letzteres, weil die Septuaginta es bevorzugt und das NT es Hbr 2 10 und 12 2 für Jesus anwendet (S. 207f.).

gebrechliche Gefäß des Geistes zerbrechen mußte«. Soviel zur Charakterisierung der Methode Bienerts[9]!

Doch auch hier müssen wir fragen: Bringt sein Werk nicht trotz allem einen positiven Beitrag zu unserem Problem? B. vertritt mit Energie die These, daß die Zusätze im slawischen Bellum nichts mit Josephus zu tun haben. Darin hat er recht. Aber das war jedem Einsichtigen schon nach der glänzenden Rezension des Eislerschen Werkes von H. Lewy, DLZ 1930, S. 481—494 klar. Weiteres Beweismaterial lieferte dann J. N. Creeds Aufsatz »The slavonic version of Josephus' history of the jewish war« in der Harvard Theol. Rev. 1932, 277ff. Bienert macht denn auch, was sein gutes Recht ist, von den Argumenten dieser Vorgänger ausgiebig Gebrauch. Was er an neuen Argumenten hinzubringt, ist von sehr unterschiedlichem Wert. Er macht sich nicht klar, daß ein schlagkräftiges Argument besser ist als zehn schwache. So soll der Satz im 2. Täuferzusatz: »Nicht einmal zu Ostern genoß er ungesäuerten Brotes« nur im Rahmen der theologischen Kämpfe zwischen Rom und Byzanz in der Mitte des XI. Jh.s verständlich sein. »Er (der Interpolator) greift den theologischen Zankapfel zwischen Westrom und Ostrom heraus, die Verwendung des ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie zumal in der Osterzeit« (S. 115). Die von mir gesperrte Schlußwendung macht das ganze Argument hinfällig. Denn ungesäuertes Brot verwendet man bei der Eucharistie nicht bloß zur Osterzeit. Dagegen konnte beim Täufer, von dem vorher (entsprechend Lc 7 33 μὴ ἐσθίων ἄρτον) gesagt war: »Seine Lippen kannten kein Brot«, sehr wohl ohne Rücksicht auf diesen theologischen Streitpunkt darauf hingewiesen werden, daß er nicht einmal das zur Passahzeit vorgeschriebene ungesäuerte Brot genoß. Wenig anzufangen ist ferner mit der Behauptung, die Ersetzung aller ethnisierenden Ausdrücke durch monotheistische sei ein Kennzeichen des Interpolators (S. 76f.). Wie soll man denn τῆς τὸ θεῖον θεραπείας anders übersetzen als durch »Gottesdienst«? Oder δαιμονίῳ προνοίᾳ anders als durch »Gottes bzw. göttliche Vorsehung«? Und inwiefern mutet ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ πανταχοῦ πάρεστιν fast pantheistisch an? Ebenso hat Zerwick a. a. O. S. 231 mit Recht darauf hingewiesen, daß Selbstverweise bei Josephus ganz gewöhnlich sind, also durchaus nicht, wie B. das tut, als Kennzeichen des Interpolators verwendet werden können. Aber wie gesagt, an der These, daß die Zusätze beim Slawen nicht auf Josephus zurückgehen, ist nicht zu rütteln. Zumal nicht, seit Elias Bickermann in seinem Beitrag zu den Mélanges Cumont (Brüssel 1936, S. 53—84) »Sur la version

[9] Vielleicht findet man meine Charakteristik des Bienertschen Buches zu weitschweifig. Mir aber schien es geboten, nicht nur gegen die ungerechte Verunglimpfung Eislers zu protestieren, sondern auch einmal auf die oberflächliche Art, wie leider vielfach rezensiert wird, ein Schlaglicht zu werfen.

vieux-russe de Flavius-Josèphe« noch einmal schlagend ihre Richtigkeit erwiesen hat.

Das eigentlich Neue in Bienerts Buch aber ist seine zweite These. B. ist ebenso wie Eisler der Meinung, daß die griechischen Josephus-Handschriften das Testimonium in christlicher Umarbeitung bieten, dem byzantinischen Interpolator aber, so behauptet er, habe es noch in seiner ursprünglichen Fassung vorgelegen. Wäre das richtig, so ließen sich daraus natürlich wichtige Schlüsse für diese ursprüngliche Fassung ziehen. Bienerts Gedanke verdient also genau nachgeprüft zu werden. Wie ist die Sachlage? Der erste slawische Jesusbericht entspricht in seinem Anfangssatze: »Damals trat ein gewisser Mann auf, wenn es geziemend ist, ihn einen Mann zu nennen« so genau dem Beginn des Testimoniums, daß sein Verfasser dieses gekannt haben muß. Hat er es nun in seiner jetzigen oder einer etwaigen früheren Form gekannt? Das hängt von der Beantwortung dreier Fragen ab: 1. Gibt es im slawischen Bericht Auslassungen, die ihren Grund in der Überlieferungsgeschichte haben, wie wir sie bei einem christenfeindlichen Text vermuten dürfen? 2. Fehlt in ihm die Bezugnahme auf solche Stellen des überlieferten Testimoniums, die wegen ihrer christlichen Färbung verdächtig erscheinen? 3. Läßt der slawische Text Aussagen erkennen oder wenigstens durchschimmern, die eben die christenfeindliche Tendenz zeigen, die wir bei Josephus voraussetzen dürfen? B. bejaht sämtliche drei Fragen. Was den ersten Punkt angeht, so weist er darauf hin, daß im ganzen Bericht der Name Jesu nicht vorkommt. Er ist durch »ein gewisser Mann« ersetzt. Die Erklärung dafür sucht er im Anschluß an Eisler in einem kaiserlichen Edikt vom Jahre 449, laut dem christenfeindliche Schriften verbrannt werden mußten. Der Besitzer der Handschrift, die unserem Byzantiner noch vorgelegen haben soll, habe daraufhin, um Unannehmlichkeiten mit der Zensur aus dem Wege zu gehen, den Namen Jesu gestrichen. Das klingt zunächst plausibel. Zweierlei aber macht bedenklich. Einmal hat auch nach Bienert der Byzantiner an dem ihm vorliegenden Wortlaut so viele Änderungen vorgenommen, daß man nicht versteht, weshalb er nicht auch den Namen Jesu wiederhergestellt haben sollte. Ein Christ hatte ja nach B. »allen Grund, den Namen Jesu nicht zu verschweigen« (S. 147). Und dann nennt unser Byzantiner auch den Namen Johannes des Täufers nicht, obwohl ihm hier nach B. kein christenfeindlicher Text vorlag, bei dem wir an ein ähnliches Überlieferungsschicksal denken könnten. Die Weglassung der Namen stellt allerdings ein Problem dar, aber auf dem von B. gewiesenen Weg ist es nicht zu lösen. Betreffs des zweiten Punktes fällt auf, daß sowohl der Satz ὁ χριστὸς οὗτος ἦν als auch der auf die Auferstehung und deren Voraussage durch die Propheten bezügliche Passus beim Slawen keinerlei Berücksichtigung

finden. Das scheint ein starkes Argument zu sein. Man muß aber folgendes bedenken: Für den Byzantiner hatte das Wort χριστός nicht mehr die Bedeutung, die es in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung hatte. Für ihn konnte das, was er zu Anfang von der mehr als menschlichen Erscheinung Jesu, seinen göttlichen Werken und seiner göttlichen Sendung sagt, einen vollgültigen Ersatz für das weggelassene χριστός bilden. Und das von B. für den ursprünglichen Text angesetzte ὁ λεγόμενος χριστός hat er ja auch nicht berücksichtigt, obwohl es in den Satz: »Die einen sagten von ihm, daß unser erster Gesetzgeber auferstanden sei von den Toten usw.« ausgezeichnet hineingepaßt hätte. Und den Auferstehungspassus konnte er deshalb übergehen, weil er in einem späteren Jesuseinschub darauf zu sprechen kommt.

Hinsichtlich des dritten Punktes ist Bienerts Beweisführung am schwächsten. Er geht ganz in der Weise vor, die er S.54 an Eisler tadelt, indem er sagt: »Wenn man aber bei jeder christlichen Aussage auf eine dieser zugrundeliegende antichristliche Vorlage schließen wollte, dann brauchte man ja gar nicht mehr textkritisch vorzugehen«. Sehr bezeichnend ist dafür sein Argumentieren auf S. 149: »Nun finden wir in Z. 50 die merkwürdige Behauptung, daß Jesus als γόης, als Zauberer, angesehen wurde. In dem dortigen Zusammenhang taucht dieses Wort ganz unvermittelt und ohne Entschuldigung auf. Die Soldaten des Pilatus »ergriffen jenen Zauberer«. So kann ein Christ nicht schreiben. Das ist christenfeindlicher Bericht, der dem Überarbeiter entgangen ist. Weil aber das Wort »Zauberer« in Z. 50 so unvorbereitet auftaucht, muß im echten Text vorher schon gesagt sein, Jesus sei ein Zauberer. Dasselbe gilt für die in Z. 53 folgenden Angaben, Jesus sei ein »Räuber« und »Aufrührer«. Diese beiden Worte sind uns nur dadurch erhalten geblieben, daß sie dem Pilatus in den Mund gelegt wurden, der sich gegen solche Behauptungen ausspricht; sie sind gerade darum eine christliche Antwort auf diesbezügliche Vorwürfe. Dann müssen aber auch dise beiden Vorwürfe vorher im Text erfolgt sein. Um mit dem letzten zu beginnen, so schließt also B. daraus, daß sich beim Verhör vor Pilatur herausstellt, Jesus sei kein Übeltäter noch Aufrührer noch ein nach Herrschaft Strebender, auf eine Vorlage, in der Jesus in dieser Weise charakterisiert war. Nach dieser Methode, die von B. in ermüdender Weise immer wieder angewandt wird, könnte man z. B. aus Lc 23 4, wo Pilatus sagt: »Ich finde keine Schuld an diesem Menschen« folgern, nicht daß man Jesus vorher einer Schuld bezichtigt habe, sondern daß es eine Urfassung des Lukasevangeliums gegeben habe, in der Jesus tatsächlich als schuldig hingestellt wurde. Noch toller aber ist, was sich B. am Anfang leistet. In Z. 50 seiner Übersetzung steht überhaupt nichts von γόης oder Zauberer. »Und jenen Wundertäter

ließ er (Pilatus) herbeiführen« heißt es deutsch; καὶ ἐκεῖνον τὸν θαυματουργὸν κατέλαβεν griechisch. Und S. 172 sagt derselbe B., der hier »Wundertäter« in »Zauberer« umfälscht: »Der Titel 'Wundertäter' war in der Antike durchaus ein Ehrentitel«[10]. Damit erledigt sich natürlich das ganze an den Begriff »Zauberer« angeknüpfte Gerede.

Endlich behauptet B. noch, die im 1. Jesusbericht vorliegende Politisierung des Lebens Jesu sei einem Christen nicht zuzutrauen. Nun besteht diese ganze Politisierung darin, daß Jesus das Ansinnen, als politischer Revolutionär aufzutreten, zurückweist. Gewiß ist es auffallend, daß ein Christ ein derartiges Ansinnen an Jesus stellen läßt, aber daraus mit B. Folgerungen lediglich für den 1. Jesusbericht zu ziehen, ist unmöglich, da mit viel mehr Recht von einer Politisierung der Botschaft Johannes des Täufers geredet werden kann. Hier denkt aber B. nicht daran, dafür den Josephus verantwortlich zu machen und etwa eine ursprünglich andere Fassung von Ant. XVIII 116ff. zu postulieren. Etwas derartiges wäre auch schon deshalb abwegig, weil bei Josephus ganz deutlich das Bestreben zutage tritt, die messianischen Unruhen »politisch zu entgiften«, wie M. Dibelius es ausdrückt (Theol. Blätter 1927, 217). Dann kann aber auch die vermeintliche Politisierung des Lebens Jesu nicht auf ihn zurückgeführt werden. Und man sehe sich einmal an, was B. S. 252 dem echten Josephus zutraut: καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἀπηγάγετο οὗτος ὁ λεγόμενος χριστὸς εἰς τὸ ἐλαιῶν καλούμενον ὄρος· ἐκεῖθεν δὲ οἷός τε ἦν εἰς Ἱεροσόλυμα παρελθεῖν βιάζεσθαι. Also zu denen, die Jesus bei seinem messianischen Putschversuche zu unterstützen bereit waren, gehörten auch Ἕλληνες in Massen! Sapienti sat.

Es hat sich also ergeben, daß wir bei der Beurteilung des Testimonium Flavianum lediglich auf dieses selbst angewiesen sind. Wir haben mit anderen Worten festzustellen, ob es in ihm Bestandteile gibt, die sich mit Sicherheit oder wenigstens Wahrscheinlichkeit auf Josephus zurückführen lassen oder nicht. Im letzteren Falle hätten wir es mit einer christlichen Ganzfälschung zu tun, im ersteren müßte sich ein echter Kern herausschälen lassen. Die Frage ist längst im ersteren Sinne entschieden. A. v. Gutschmid z. B. hat festgestellt (Kl. Schr. IV S. 352), daß die Wendungen πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο und ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν zu

[10] Das ist allerdings falsch, wie Eisler in der oben S. 233 zitierten Gegenschrift S. 36 hervorhebt. Wenn er aber behauptet: »Erst in den Novellen des Codex Justinianus 40, 1, 1 findet sich θαυματουργίαι θεοῦ in christlichem Sinne«, so möchte ich auf ein Fragment des Paulus von Samosata hinweisen, wo es von Christus heißt πάσχων κατὰ φύσιν, θαυματουργῶν κατὰ χάριν (Loofs, Paulus v. S., Leipzig 1924, S. 339, 1). Aus der Bezeichnung θαυματουργός läßt sich jedenfalls keine jesufeindliche Vorlage erschließen.

bestimmt Josephische Färbung tragen, als daß sie interpoliert sein könnten. Und John Thackeray in seinem ausgezeichneten Buche: Josephus, the man and the historian (New York 1929) hat charakteristische Redensarten eines bestimmten Assistenten des Josephus, eines Thukydidesimitators, im Testimonium nachgewiesen, wie dessen Lieblingsphrase ἡδονῇ δέχεσθαι, die sich nur in den von ihm bearbeiteten Büchern findet, und den Ersatz des einfachen Verbums durch eine Verbindung von Verbalsubstantiv mit εἶναι: ἦν ποιητής statt ἐποίει (wie κριτὴς εἶναι XIX 217 statt κρίνειν). Daß ferner τὸ τῶν Χριστιανῶν φῦλον im Munde eines Christen merkwürdig klingen würde, ist längst beobachtet worden. Was den Inhalt angeht, so bemerkt Thackeray S. 146 mit Recht: »The statement about the Greeks would be impossible for a Christian, who would know that his Master's missionary activity was confined to the lost sheep of the house of Israel (Mt 15 24)«. Ebenso richtig ist, was Bienert S. 262 im Anschluß an Lietzmanns Nachweis der Nichtursprünglichkeit von Mc 14 55-65 (s.o. S. 255A.6) betont: »Hätte ein Christ den ganzen heutigen Text interpoliert, dann hätte diese Interpolation . . ., ganz das Gesicht des späteren christlichen Berichtes von Mc 14 erhalten. Die Tatsache aber, daß selbst nach dem überlieferten Text des Test. Flav. Jesus durch Pilatus (und nicht durch das Synedrium) verurteilt wird, zeigt, daß dieser Bericht nicht von der späteren christlichen Überlieferung, wie sie in Mc14 ihren Niederschlag gefunden hat, abhängig ist.«

Können wir nun dem echten Kern irgendwie näherkommen? Daß Josephus nicht schreiben konnte: ὁ χριστὸς οὗτος ἦν, ist sicher. Hat er statt dessen vielleicht geschrieben: ὁ χριστὸς οὗτος ἐλέγετο oder ἐνομίζετο εἶναι, wie vielfach angenommen worden ist? Dann hätte er seine heidnischen Leser über die Bedeutung von ὁ χριστός aufklären müssen. Daß er das getan hat, ist unwahrscheinlich, weil er aus verständlichen Gründen nicht gern von den messianischen Hoffnungen seines Volkes redet[11]. Das Wort Χριστός freilich mußte vorkommen, sonst wäre der Schlußsatz des Testimoniums unmöglich geworden. Deshalb glaube ich, er habe sich wie Ant. XX 200 mit ὁ λεγόμενος Χριστός oder etwas Ähnlichem begnügt, was sich die Leser deuten mochten wie sie wollten. Aber wo kann das gestanden haben? Jedenfalls nicht an der Stelle, wo jetzt der Satz ὁ χριστὸς οὗτος ἦν sich befindet. Doch ehe wir die Frage beantworten, müssen wir zuerst den Anfangssatz ins Auge fassen. Besseres als Eislers Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ἀρχὴ νέων θορύβων Ἰησοῦς wird sich da kaum finden lassen. Wie steht es aber mit dem folgenden σοφὸς ἀνήρ? Bei Klausner S. 72 lesen wir: »Mit Recht betont A. Réville (Jésus de

[11] Klausner a. a. O. S. 70: »Josephus war vorsichtig genug, einen solchen hochpolitischen Gedanken in seinen für römische Leser geschriebenen Büchern nicht zu behandeln«.

Nazareth, Paris 1897, I S. 272ff.), daß kein christlicher Interpolator von Jesus als einem 'weisen Manne' gesprochen und dadurch erst die Hinzufügung: 'wenn man ihn überhaupt einen Menschen nennen darf', nötig gemacht haben würde«. Nun gibt aber Josephus das Attribut σοφός nur zwei Männern, nämlich Salomon (Ant. VIII 53) und David (Ant. X 237). Und Eisler folgert I S. 51 mit m. E. noch größerem Recht: »Wer möchte glauben, daß Josephus seinen Ἰησοῦς τις in eine Linie stellen wollte mit dem Propheten Daniel, dessen σοφία er darauf zurückführt, ὅτι τὸ θεῖον πνεῦμα συμπάρεστι, und dessen Weisheit er hoch über die ἀνθρωπίνη σοφία stellt, oder mit dem 'Sohne Davids', dem Gott Weisheit verlieh ... wie der Sand am Meere, so daß er weiser war als alle Menschen«? Ist denn wirklich σοφὸς ἀνήρ im Munde eines Christen undenkbar? Bienert S. 215 meint, der Christ sei auf das eigenartige σοφός gekommen, weil er ein ursprüngliches γόης habe ersetzen müssen und diesem γόης kein Wort so sehr im Klang und Umfang entsprochen habe wie σοφός. Meines Erachtens hätte da ἅγιος nähergelegen. Nein, um ein christliches σοφός zu erklären, müssen wir daran denken, in welche Zeit die Umgestaltung des Testimoniums fällt. Es ist die Zeit zwischen Origenes und Eusebius, also die zweite Hälfte des III. Jh.s, ein Zeitraum, in dessen Mittelpunkt Paulus von Samosata steht, der Bischof von Antiochia, der 268 exkommuniziert wurde und trotzdem sein Bistum bis 272 behauptete. Für ihn ist Jesus Christus zwar Sohn Gottes, weil er vom Hl. Geiste aus der Jungfrau Maria gezeugt wurde, aber nicht deshalb, weil der Logos in ihm Fleisch wurde. Der Hl. Geist aber oder die Sophia ist für ihn kein persönliches Wesen, sondern eine Wirkungsform Gottes, tätig in Moses und den Propheten und in gesteigertem Maße in dem Menschen Jesus. Die Einwohnung der σοφία in diesem faßt er als gesteigerte Inspiration. Der damals schon lange herrschenden Logos-Christologie sucht er sich dadurch anzupassen, daß er Logos und Sophia gleichsetzt. So ist denn in seinen Fragmenten und den Berichten über ihn fortwährend von der σοφία die Rede: Χριστὸς γὰρ διὰ σοφίας μέγας ἐγένετο (Loofs, P. v. S. S. 331); ἢ τὸ ἐνοικῆσαι ἐν αὐτῷ τὴν σοφίαν λέγειν ὡς ἐν οὐδενὶ ἄλλῳ (ebenda S. 332), συναφθεὶς τῇ σοφίᾳ (S. 337) usw. Für einen Anhänger dieser Christologie lag es nahe, Jesus als σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή zu charakterisieren. Einem solchen möchte ich also die Überarbeitung des Testimoniums zuschreiben. Ein solcher brauchte auch nicht durch ein vorliegendes σοφιστὴς ἀνήρ (Eisler) oder γόης ἀνήρ (Bienert) zu seiner Formulierung bestimmt zu werden. Damit bekommen wir Platz für ὁ λεγόμενος Χριστός. Der Anfang kann also gelautet haben: Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ἀρχὴ νέων θορύβων Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός, vielleicht auch unter Beifügung des in einigen Eusebiushandschriften überlieferten τις: Ἰησοῦς

τις ὁ λ. Χρ. oder ὃς ἐλέγετο Χριστός. Daran konnte sich als Begründung für θορύβων ἀρχή ohne weiteres anschließen: ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ (so Fr. Ad. Heinichen bereits 1870 für τἀληθῆ) δεχομένων· καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Auch der Satz: Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες, wird echt sein, nur muß man mit Eisler θορυβεῖν hinter ἐπαύσαντο ergänzen. Bienert ersetzt ἀγαπήσαντες durch ἀκολουθήσαντες. Aber weshalb sollte der christliche Überarbeiter dieses, wenn er es las, nicht beibehalten haben? ἀγαπᾶν gebrauchte der für unser Testimonium verantwortliche Assistent nur im Sinne von 'zufrieden sein', während es sonst bei Josephus auch 'lieben' bedeutet. Und 'diejenigen, die sich einmal mit ihm zufrieden gegeben hatten' gibt einen guten Sinn. Und daran fügt sich unter Weglassung des Auferstehungs- und Prophetensatzes glatt an: εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον. Es bleibt nur zu überlegen, ob nicht vor dem Kreuzigungssatze ein Passus gestrichen worden ist, der angab, weswegen Jesus bei Pilatus angezeigt wurde. Da hätte Josephus ohne viel zu übertreiben oder aufzubauschen, auf die Vorgänge beim Einzug in Jerusalem hinweisen können, wobei Jesus als messianischer König gefeiert worden war, und an sein Auftreten im Tempel. Das war in seinen und auch in der Römer Augen στάσις genug. Aber vielleicht ist es ihm geratener erschienen, davon zu schweigen und es bei den unbestimmten νέοι θόρυβοι als leicht zu erratendem Gegenstand der Anklage zu belassen. Auch das θορυβεῖν der Jünger wird er nicht näher bestimmt haben — das an οὐκ ἐπαύσαντο anknüpfende τε des Schlusses verträgt keinen längeren Zwischensatz —; er mag dabei an Szenen gedacht haben wie die, welche zur tumultuarischen Steinigung des Stephanus führte. Überhaupt haben wir keinen Anlaß, an eine gehässige Berichterstattung über Jesus und seine Anhänger bei Josephus zu denken. Er enthält sich ja in seinen Berichten über Johannes den Täufer wie über den Herrenbruder Jakobus jedes abfälligen Urteils, und weder Origenes, der das Testimonium noch in seiner ursprünglichen Form las, noch irgendein anderer der älteren christlichen Schriftsteller macht ihm irgendwelche Gehässigkeiten zum Vorwurf. So ist in dem Testimonium, wie wir es rekonstruiert haben, kein Wort zu viel gesagt; es ist ein diplomatisches Dokument über eine Bewegung, die Josephus nicht gut totschweigen konnte, und sein Assistent hat den Wortlaut gewiß nach genauester Anweisung formuliert.

[Der ursprünglich für die Würzburger Jahrbücher bestimmte Aufsatz wurde Ende 1948 abgeschlossen]

Theologische Beobachtungen zu δεῖ im Alten Testament

Von **Erich Fascher**
(Greifswald, Käthe-Kollwitz-Straße 10)

Angesichts des Umfanges des AT (LXX, einschließlich der Apokryphen) sind 40 Stellen für δεῖ geringfügig, wenn man bedenkt, daß im NT gegen 100 vorkommen und davon allein 44 auf Evg Lc und Act fallen. Der Überblick wird noch klarer, wenn man sieht, daß sich im gesamten Hexateuch mit Richterbuch eine Stelle findet (Lev 5 17 Wenn jemand unwissentlich etwas tut, wovon der Herr geboten hat, daß man es nicht tun dürfe ascher lo tēasenna = ὧν οὐ δεῖ ποιεῖν), die sich auf Gesetzeserfüllung bezieht und Jos 18 4 auf eine Anordnung für die Landverteilung (3 Männer von jedem Stamm sollen das Land durchwandern und aufzeichnen lephi nachalatām = καθὸ δεήσει διελεῖν αὐτήν), welche Gott anordnet.

Ruth 4 5 wird der Miterwerb der Witwe Ruth mit dem Grundbesitz, um dem Toten Nachkommenschaft zu sichern, von Boas dem Löser vorgeschlagen, der daraufhin auf sein Vorrecht verzichtet. (Das zu rekonstruierende gam et Ruth . . qanita oder q'nēh übersetzen LXX αὐτὴν κτήσασθαι σε δεῖ). Vgl. II Sam 4 10 vom Botenlohn Davids an den Überbringer der Todesnachricht Sauls ᾧ ἔδει με δοῦναι εὐαγγέλια. Die Frage des Propheten Elisa an die Sunamitin: was kann man für dich tun? (II Reg 4 13 vgl. 14) mĕh laasōt lāch lautet in LXX τί δεῖ ποιῆσαι σοι; Damit sind die Stellen in den älteren Geschichtsbüchern schon erschöpft. Die einzige Stelle im apokryphen I Esr 4 22, die in Anlehnung an eine Ausdeutung von Gen 2 24 den Schluß zieht: καὶ ἐντεῦθεν δεῖ ὑμᾶς γνῶναι, ὅτι αἱ γυναῖκες κυριεύσουσιν ὑμῶν meint eine unabweisbare Schlußfolgerung, die in der Ebene der γνῶσις liegt. Wie schwankend die Verwendung von δεῖ sein kann, lehren 2 Stellen im Buche Tobit:

6 11 sagt der Engel zum Knaben Tobias (nach BA) σήμερον αὐλισθησόμεθα παρὰ Ραγουηλ, während S schreibt: ἐν τοῖς Ραγουήλου τὴν νύκτα ταύτην δεῖ ἡμᾶς αὐλισθῆναι . . Vergleichbar dem Lc 19 5 berichteten Auspruch Jesu σήμερον ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μεῖναι. Tobias 12 1 sagt der Vater zum Sohn nach glücklicher Heimkehr ὅρα, τέκνον, μισθὸν τῷ ἀνθρώπῳ τῷ συνελθόντι σοι καὶ προσθεῖναι αὐτῷ δεῖ. (BA) S hingegen schreibt: παιδίον, ὅρα δοῦναι τὸν μισθὸν τῷ ἀνθρώπῳ . . . (καὶ) προσθεῖναι αὐτῷ εἰς μισθόν. Hier fehlt jenes das Schickliche, sich Geziemende ausdrückende δεῖ. Dasselbe Schwanken finden wir Dan 3 19, wo der wutentbrannte Nebukadnezar den Ofen siebenmal stärker heizen läßt als angemessen war: LXX lesen ἑπταπλασίως παρ'

ὃ δεῖ αὐτὴν καῆναι, Θ' dagegen ἑπταπλασίως ἕως οὗ εἰς τέλος ἑκκαῆ. So wird jene aramäische Redewendung chad schib'ah al di chăzēh siebenmal mehr als hinreichend nötig war (Gesenius-Buhl z. St) verschieden wiedergegeben.

Dasselbe ist der Fall in Dan 2 45, einer mit der noch zu behandelnden Stelle 2 28 f. verwandten Stelle, wo Daniel dem König den Sinn seines Traumes deutet. LXX: ὁ θεὸς ὁ μέγας ἐσήμανε τῷ βασιλεῖ τὰ ἐσόμενα ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. Θ' ὁ θεὸς ὁ μέγας ἐγνώρισε τῷ βασιλεῖ ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα (für mah di lähäwēh acharē denah).

Zweifellos ist die Übersetzung von Θ hier dem Urtext entsprechender, wenn man die Satzkonstruktion und den Sinn der einzelnen Wörter überprüft. Daniel meint doch ein aufeinander folgendes Geschehen, aber nicht Ereignisse in den letzten Tagen im Sinne einer eschatologischen Erwartung. Und da Gott diesen Ablauf bildhaft erkennen ließ, ist er unabänderlich. δεῖ ist somit berechtigt und hier schon erkenntlich als geschichtliche Notwendigkeit, die dem Willen Gottes entspringt. Und Θ nimmt für Hebr. hoda γνωρίζει ein auch im NT übliches Wort, um unbekannte Dinge zu bezeichnen, die die Leser von Gott erfahren sollen (z. B. Lc 2 15 Joh 15 15 Rm 9 22 f. Col 1 27, aber auch von Paulus, der gleichsam als Haushalter göttlicher Geheimnisse etwas kund tut, (z. B. I Cor 12 3 Gal 1 11), während LXX das von Götterorakeln benutzte σημαίνω wählen.

Nach Dan 6 16 muß der König Daniel wegen Übertretung seiner Anordnung bestrafen, obwohl er auf seine Rettung sinnt; denn ein König kann laut Gesetz keine Anordnung rückgängig machen, wie ihm seine Minister beweisen, die Daniel übel wollen. Das aramäische la leheschnaja übersetzt Θ' korrekt mit οὐ δεῖ παραλλάξαι, weil la vor Infinitiv mit le besagt, daß etwas nicht sein darf.

LXX bieten von dem dramatischen v. 6 16 lediglich die matte Inhaltsangabe: καὶ οὐκ ἠδύνατο ἐξελέσθαι αὐτὸν ἀπ' αὐτῶν. Von Dan 2 28 f. wird noch im Besonderen zu reden sein. Kehren wir zunächst zu den geschichtlichen Schriften zurück, so mag der eben gegen Daniel gerichteten Stelle Esther 1 15 zur Seite treten, wo es sich auch um Anklage wegen Gesetzesübertretung handelt (ὡς δεῖ ποιῆσαι Ἄστιν τῇ βασιλίστῃ, ὅτι οὐκ ἐποίησεν τὰ ὑπὸ τοῦ βασιλέως προσταχθέντα . . .). Acht Stellen in den 4 Makkabäerbüchern lassen sich kurz abtun. Die Wendung δέον ἐστὶν καὶ πρέπον μνημονεύειν ἀδελφῶν (I 12 11) meint ebenso die Schicklichkeit wie jene Mitteilung in II 1 18 δέον ἡγησάμεθα διασαφῆναι ὑμῖν = wir hielten es für unsere Pflicht euch in Kenntnis zu setzen. Das nächste δεῖ in II Macc 6 20 bezieht sich auf den Märtyrer Jason, der ihm aufgezwungenes Schweinefleisch ausspeit und freiwillig zur Marterbank schreitet, wie es alle tun, die einen rühmlichen Tod einem Leben in Schande vorziehen καθ' ὃν ἔδει τρόπον προσέρχεσθαι τοὺς ὑπομένοντας ἀμύνασθαι ὧν οὐ θέμις γεύσασθαι . . Deutlich

ist hier der Zusammenhang von Recht (θέμις) und Pflicht (δεῖ). Wenn in 11 18 Lysias den Juden schreibt ὅσα μὲν οὖν ἔδει καὶ τῷ βασιλεῖ προσενεχθῆναι, διεσάφησα = was dem König vorgelegt werden mußte, habe ich ihm klargelegt . . so meint er damit den pflichtmäßigen Vortrag von Anträgen, über die der König zu befinden hat. Sprachlich ausgewogen ist die Stelle III Macc 1 12, obwohl man diesem Buche nachsagt, daß es »an Schwulst, gespreizter Rhetorik, geschraubten Wendungen und unnatürlichen Wortstellungen« seinesgleichen suche. König Ptolemaios IV will das Allerheiligste im Tempel zu Jerusalem betreten. Man sagt ihm, das sei unter den Juden nicht einmal den Priestern erlaubt (1 11) μὴ καθήκειν γίνεσθαι τοῦτο διὰ τὸ μηδὲ τοῖς ἐκ τοῦ ἔθνους ἐξεῖναι εἰσιέναι μηδὲ πᾶσιν τοῖς ἱερεῦσιν . . .) sondern allein dem Hohenpriester . . Diesem μὴ καθήκειν = es gezieme sich nicht, da es wider die Kultordnung ist, stellt der eigenwillige König entgegen, er müsse hineingehen (ἑαυτὸν δεῖν εἰσελθεῖν) mit der Begründung: καὶ εἰ ἐκεῖνοι ἐστέρηνται ταύτης τῆς τιμῆς, ἐμὲ δὲ οὐ δεῖ. Wenn jene dieser Ehre beraubt sind, so muß ich es doch nicht! Als König steht er über den Kultsitten der Juden. Auf das Gebet des Hohenpriesters Simon hin straft Gott, seinem Gebot gegen solchen Übermut Geltung verschaffend, den überheblichen König mit plötzlicher Lähmung (cf III Macc 1 10-12 mit 21-24). καθήκει und δεῖ besagen hier in Bezug auf Gottes Gebot dasselbe wie ἔξεστιν. Es ist deutlich, daß δεῖ in Bezug auf göttliche Anordnung gemeint ist, über die sich auch ein König nicht straflos hinwegsetzen kann. Die Stelle 5 37 ποσάκις δεῖ σοι προστάττειν: wie oft muß man dir Befehl geben? trägt für uns nichts aus. — Das Urbild echter Frömmigkeit und Reinheit Eleazar nötigt dem Erzähler in IV Macc 7 8 den Ausruf ab: τοιούτους δεῖ εἶναι τοὺς δημιουργοῦντας τὸν νόμον = so sollten alle sein, die sich mit dem Gesetz beschäftigen.

Das Vorbild der Tiere, die aus Mutterliebe ihre Jungen zu schützen suchen, braucht man nicht erst zu erweisen (IV Macc 14 18 τί δεῖ τὴν τῶν ἀλόγων ζῴων ἐπιδεικνύναι πρὸς τὰ τέκνα συμπάθειαν), weil das allgemein bekannt ist. Nur in seinem Prolog verwendet der Siracide zweimal δέον ἐστίν (1 1 δέον ἐστὶν ἐπαινεῖν τὸν Ἰσραήλ = man muß Israel loben oder Israel verdient Lob für seine Gesittung und Weisheit, mit der es Gesetz und Propheten überlieferte. 1 2 δέον ἐστὶν τοὺς ἀναγινώσκοντας ἐπιστήμονας γίνεσθαι es ist erforderlich, daß die Leser einsichtsvoll werden), während Proverbien 3 mal und Sap 4 mal diesen Begriff in ihren Spruchreihen verwenden.

Prov 22 14 und 23 2 weichen so völlig vom hebr. Urtext ab, daß man auf ihn nicht verweisen kann. Immerhin ist δεῖ hier für sittliche Vorschriften gebraucht (22 14a am Ende: ἀποστρέφειν δεῖ ἀπὸ ὁδοῦ σκολιᾶς καὶ κακῆς und 23 2 von der Tischgemeinschaft mit Mächtigen, wo Zurückhaltung empfohlen wird εἰδὼς ὅτι τοιαῦτά σε δεῖ παρασ-

κευάσαι). Lediglich 22 29 läßt sich ermitteln, daß hebr. jitjazab (ein Behender kann vor Königen in Dienst treten) in LXX mit δεῖ παρεστάναι wiedergegeben wird.

Anders liegt der Akzent in Sap Sal 12 19. Gott hat durch sein Vorbild der Milde und Schonung sein Volk darauf hingewiesen ὅτι δεῖ τὸν δίκαιον εἶναι φιλάνθρωπον. Wer also als δίκαιος sich nach Gottes Vorbild richtet, der muß menschenfreundlich sein. Gegenstück zum Gerechten ist jener Götzendiener, der auf Gewinn aus ist, gleich welchen Ursprungs er ist. δεῖν γάρ φησιν ὅθεν δή, κἂν ἐκ κακοῦ, πορίζειν (15 12) ist seine Lebensregel.

Gottes geschichtliches Walten gegen Israel und seine Unterdrücker, die Ägypter, werden dem Verfasser der Weisheit zum pädagogischen Handeln, mit welchem Gott seinen Völkern etwas zeigen will (16 1-4). Indem er den Ägyptern durch unreine Tiere die Eßlust vergehen ließ, aber den zeitweilig darbenden Israeliten die wunderbare Wachtelkost sandte, lehrte er: die Ägypter sollten Mangel leiden, Israel aber sehen, wie seine Feinde heimgesucht wurden 16 4.

ἔδει γὰρ ἐκείνοις μὲν ἀπαραίτητον ἔνδειαν ἐπελθεῖν τυραννοῦσιν. τούτοις δὲ μόνον δειχθῆναι πῶς οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν ἐβασανίζοντο.

Dieses ἔδει enthüllt den Sinn des göttlichen Handelns. Ähnlich 16 28. Wenn die Natur ihre Kraft gegen die Gottlosen steigert und zugunsten der Gotteskinder sich wunderbar wandelt (gemeint sind Blitz- und Hagelplage gegen die Ägypter, Mannaregen für die Israeliten), dann sollte Israel lernen, daß nicht die gewachsenen Feldfrüchte, sondern Gottes Wort die auf ihn Vertrauenden erhält. Und wenn dieses gegen Feuer widerstandsfähige Manna beim ersten Sonnenstrahl schmolz, geschah das

16 28 ὅπως γνωστὸν ᾖ ὅτι δεῖ φθάνειν τὸν ἥλιον ἐπ' εὐχαριστίαν σου . . . damit bekannt sei, daß man zur Danksagung für dich der Sonne zuvorkommen muß . . .

Ein Naturwunder ist somit Hinweis auf die Gebetssitte, wie oben ein Naturwunder dem bedrängten Volke die Hilfe gegenüber seinen Feinden offenbaren sollte. Das göttliche δεῖ erwächst hier also nicht aus konkretem Gebot, sondern wird indirekt erschlossen aus Gottes Handeln. Und Gottes Wort, das sich hinter den Naturwundern und der geschichtlichen Durchhilfe offenbart, indem es die Natur zur Rettung wunderbar einsetzt, ist es letzlich, welches die Kinder Gottes am Leben erhält. Von dem großartigen v. 26 her, der eine Art vorchristliches Wetterleuchten ist und Gedanken wie Mt 4 4 vorbereitet, empfängt jenes δεῖ seinen Sinn. Wer als Glaubender Gottes Walten so verstanden hat, der muß so handeln (vgl. Mc 1 35 und 9 23). δεῖ ist nicht die Notwendigkeit, der selbst Gott unterworfen ist, sondern jenes Muß, das dem Glaubenden aus rechter Erkenntnis des Handelns Gottes erwächst!

Von solchem Wissen ist Hiob nach seiner alle Trostlosigkeit enthüllenden Rede (cap 14) weit entfernt, so daß ihm Eliphas vorwerfen muß, er verteidige sich mit Reden, die nicht gehörig, schicklich oder tauglich sind ἐλέγχων ἐν ῥήμασι, οἷς οὐ δεῖ. Vielleicht deutet man: mit Hilfe von Reden, mit denen sich zu verteidigen nicht schicklich ist, bzw. unnötig ist, denn sie sind in ihrem Mangel an Gottesfurcht vor Gott einfach nicht tragbar. Hiob redet unnötig und nutzlos daher. Indem er Gottes Walten mißversteht, verfehlt er jenes δεῖ der Rede, das vor Gott erforderlich ist. (Hebräischer Text hokeach bědabar lo jiskon = indem du mit einem Wort rechtest, das nicht förderlich ist). Im LXX-Text von 19 4 greift Hiob in einer neuen Klagerede den Vorwurf unziemlichen Redens (λαλῆσαι ῥῆμα ὃ οὐκ ἔδει) noch einmal auf, um darzutun, daß Gott ihm unrecht tat, aber dieser Text hat im Hebräischen keine Stütze. Jedenfalls ist man der Meinung, daß man so wie Hiob vor Gott (16 4 ἔναντι τοῦ κυρίου) nicht reden darf. δεῖ bestimmt also auch hier das Verhalten des Menschen zu Gott.

Eigenartig unterscheidet sich der Text von Jes 30 29 in LXX vom hebräischen Urtext: Gott kündigt persönliches Erscheinen zur Vernichtung der Feinde, besonders der Assyrer, an. Das Volk Israel wird daraufhin Lieder singen wie in der Nacht der Festweihe — haschir jihjĕh lachem kelil hitkaddēsch chag.. LXX μὴ διὰ παντὸς δεῖ ὑμᾶς εὐφραίνεσθαι . .; Hier ist ha offenbar als Fragepartikel gefaßt und kelil mit kalil vollkommen, ganz und gar (= διὰ παν-ός-) gleichgesetzt worden, wenn unser hebräischer Text zugrunde liegt. Das futurische jihjeh (das Lied wird euch werden..) ist durch δεῖ mit Inf. wiedergegeben. LXX kann aber nun so verstanden werden, als ob v. 29 die schuldige Reaktion des Volkes auf Gottes Handeln meint. Müßt ihr da nicht immer fröhlich sein? Das ist noch schärfer pointiert als die einfache Aussage, welche die Schilderung nur fortsetzt.

Dieser einzigen Stelle in Jesaja steht eine einzige in Deut-Jesaja gegenüber, in welcher der Prophet sein Amt beschreibt. Jes 50 4 adonai jahweh natan li leschōn limmudim lada'at la'ut et jaēph dabar ja'ir. Der Herr Jahwe hat mir gegeben die Zunge der Jünger, daß ich verstünde den Müden zu weiden (statt la'ut ist lir' ot zu lesen).

LXX lauten: κύριος δίδωσίν μοι γλῶσσαν παιδείας τοῦ γνῶναι ἐν καιρῷ ἡνίκα δεῖ εἰπεῖν λόγον. Hat LXX le itto statt la'ut gelesen d. h. zur rechten Zeit (ἐν καιρῷ)? Oder ist ein la'a not = freundlich antworten zu lesen (wegen des δεῖ εἰπεῖν, λόγον wäre das im hebr. Text folgende dabar, statt ja'ir wird ra'im = lieblich, angenehm konjiziert, also »um zu verstehen ein freundliches Wort zu antworten«, wo bleibt aber et-jaeph?). Jedenfalls deutet LXX die Jüngerschaft so, daß der Prophet die Gabe hat, den Zeitpunkt zu erkennen, wo er ein Wort Gottes sagen muß oder soll; weil Gott den Zeitpunkt erkennen läßt, ist das Reden notwendig (d. h. gottgewollt). δεῖ εἰπεῖν λόγον ist also

das zuchtvolle, gottgewollte Reden mit der Zunge, die Gott dem Propheten »gibt« und ihn damit jeweils zum Propheten macht (ἐν καιρῷ). Diese Deutung bzw. Umdeutung des hebräischen Textes dürfte uns nahe an manches neutestamentliche δεῖ heranführen, das noch zu besprechen sein wird[1].

Es bleibt unter den klassischen Propheten noch eine Stelle übrig: Ez 13 19, wo Jahwe sich gegen Zauberei treibende Weiber wendet, die sein Volk um ein paar Hände voll Gerste oder um einiger Bissen Brotes willen verführen, um Seelen zu töten, die nicht sterben sollten (ascher lo temutenah = ἃς οὐκ ἔδει ἀποθανεῖν) und Seelen am Leben zu erhalten, die nicht leben sollten (-ascher lo tichejenah ἃς οὐκ ἔδει ζῆσαι). Das Impf. ist hier wie oft mit δεῖ und Inf. umschrieben. Dieses ἔδει zeigt wiederum den Willen Gottes an als dessen, der über Leben und Sterben befindet, und dem diese Weiber mit ihren Zauberpraktiken entgegenarbeiten.

Ganze 3 Stellen haben sich bei allen Propheten gefunden. Nun bleibt noch die Besprechung von Dan 2 28 f. übrig. Wenn der König Nebukadnezar von seinen Wahrsagern und Weisen nicht bloß die Deutung, sondern den Inhalt seines Traumes zu wissen begehrt, um festzustellen, ob sie echte Weise sind, die nicht dem König zuliebe Lug und Trug reden mit ihrer Deutung, so ist dieses Verlangen in der Tat so rigoros, daß die Weisen mit Recht antworten: ein Mensch kann dem König darüber keine Auskunft geben außer den Göttern, die aber nicht bei den sterblichen Menschen wohnen (so daß man sie fragen könnte). Θ übersetzt ziemlich genau (2 11) ὅτι ὁ λόγος ,ὃν ὁ βασιλεὺς ἐπερωτᾶ, βαρύς, καὶ ἕτερος οὐκ ἔστιν, ὃς ἀναγγελεῖ αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ βασιλέως, ἀλλ' ἢ θεοί, ὧν οὐκ ἔστιν ἡ κατοικία μετὰ πάσης σαρκός.

LXX haben veränderten Text: καὶ ὁ λόγος ὃν ζητεῖς, βασιλεῦ, βαρύς ἐστι καὶ ἐπίδοξος, καὶ οὐδείς ἐστιν, ὃς δηλώσει ταῦτα τῷ βασιλεῖ εἰ μήτι ἄγγελος οὗ οὐκ ἔστιν κατοικητήριον μετὰ πάσης σαρκός. ὅθεν οὐκ ἐνδέχεται γενέσθαι καθάπερ εἶει.

Dieser letzte Satz, der im Urtext fehlt, unterstreicht noch einmal die Unmöglichkeit bzw. Zulässigkeit solchen Verlangens (ἐνδέχεται = es ist zulässig, möglich, gelingt). Bezeichnenderweise ist hier an die Stelle der heidnischen θεοί ein angelus interpres gesetzt, im Munde von Chaldäern unwahrscheinlich, aber für die Leser, an die der Übersetzer denkt, einleuchtend (vgl. Sach 2 1 4 1 5 5 als Beispiel). Nur dem Daniel wird auf das Flehen seiner Freunde in einem Nachtgesicht der Traum des Königs offenbart, so daß er in einem Lobpreis Gottes u. a. auch von seinem Gott sagen kann, ἀνακαλύπτων τὰ βαθέα καὶ σκοτεινὰ καὶ

[1] Es ist geschehen in dem Aufsatz: Theologische Beobachtungen zu δεῖ (Neutest. Studien für Rudolf Bultmann, Beiheft 21 zur ZNTW S. 228—254), von welchen aus technischen Gründen die obigen Ausführungen abgetrennt werden mußten. Sie waren ursprünglich (zu S. 248) ein Anhang 1, dem S. 248—254 als Anhang 2 folgten.

γινώσκων τὰ ἐν τῷ σκότει καὶ τὰ ἐν τῷ φωτί, καὶ παρ' αὐτῷ κατάλυσις (2 22. Genauer Θ' αὐτὸς ἀποκαλύπτει βαθέα καὶ ἀπόκρυφα, γινώσκων τὰ ἐν σκότει, καὶ τὸ φῶς μετ' αὐτοῦ ἐστιν). Als er vor den König tritt, um ihm sein Geheimnis zu offenbaren, kann er stolz beginnen, daß das nicht Sache von Weisen, Beschwörern, Zauberern oder Wahrsagern sei, aber es gibt einen Gott im Himmel, der Geheimnisse offenbart und den König Nebukadnezar erkennen (wissen) ließ, was in der Endzeit geschehen wird. (mah di lĕchĕwē beacharit jomaja ἃ δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν bei Θ und LXX). Ähnlich 2 29. Dort steht allerdings mah di lechewe acharē dĕnah. Θ korrekt: τί δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα. LXX πάντα ὅσα δεῖ γενέσθαι ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν. Der Gott Israels ὁ ἀποκαλύπτων (Θ', LXX ἀνακαλύπτων) μυστήρια ist es gewesen, der in Gestalt aufsteigender Gedanken dem König die Zukunft offenbarte (LXX ἐδήλωσέ σοι, Θ' ἐγνώρισέν σοι, beide ἃ δεῖ γενέσθαι 2 29). Ausdrücklich fügt Daniel hinzu (2 30), daß ihm dies Geheimnis nicht infolge eigener Weisheit offenbart sei, als ob er sie in höherem Maße besitze als andere Menschen, sondern zu dem Zweck, dem König Aufschluß über die Gedanken seines Herzens zu geben. Besteht also zwischen den Göttern und den Wahrsagern der Chaldäer keinerlei Kontakt (jene sind im Himmel und diese auf Erden!), so ist das bei dem Gott Israels ganz anders. Für Daniel ist kein Zweifel, daß sein Gott dem König den Traum geschickt hat, er schenkte ihm ja auch in einem nächtlichen Gesicht Kenntnis und Deutung des Traumes, ist also als θεὸς ἀνακαλύπτων μυστήρια den heidnischen Göttern weit überlegen. Das muß der König (2 47) denn auch ausdrücklich bekennen. Die Ernennung Daniels zum Obervorsteher über alle seine Weisen und zum Statthalter über Babylon vollzieht der König aufgrund solcher Erkenntnis. Diese Anerkennung des Gottes Israels erfolgt dann nach einer zweiten Traumdeutung Daniels (4 34) noch einmal. Wichtig für uns ist im Zusammenhang die Erkenntnis, daß der Gott Israels nicht nur Herr der Geschichte ist und ihren Ablauf im Voraus weiß, sondern auch besonderen Menschen an diesem Wissen durch Offenbarung teilgeben kann.

Und dieses Wissen gipfelt im Kommen eines ewigen Reiches, das nach 4 weiteren Weltreichen ewig bestehen wird, nachdem es sie zerschmettert hat. Entscheidend für unsere Betrachtung ist nicht die moderne textkritische Frage, wie weit hier ein Autor des 2. vorchristlichen Jahrhunderts als rückwärts gewendeter Prophet einen Geschichtsablauf in die Form einer Weissagung (durch Rückverlegung in die Vergangenheit) gekleidet hat, auch nicht die quellenkritische Analyse, die gestattet, in Dan 2 ältere Tradition (4. Jh.? Noth) anzunehmen, sondern entscheidend ist der Gottesglaube, welcher die Überlegenheit des Gottes Israels gegenüber den heidnischen Göttern offenbart; mag dieses cap 2 nun selbständig existiert haben oder nicht.

Ob Meder und Perser, ob Antiochus IV — auf alle Fälle erwies sich Israels Gott den Fremdvölkern und ihren Göttern als weit überlegen, wie er es schon durch Mose dem Pharao und seinen Zauberern, durch Joseph dem Traumdeuter des Pharao erwiesen hatte! Es ist doch nicht zu übersehen — wenn Dan 2 ältere Quelle ist — daß Daniel kraft Traumdeutung im Reich Nebukadnezars zu ähnlicher Würde emporsteigt wie Joseph im Reich Pharaos und daß die Deutung der Zukunft ursprünglich noch nicht »die letzten Tage« im eschatologischen Sinne meinte, sondern die nächste Zeit, für die der betr. Herrscher begreiflicherweise Interesse hat. Daß Daniel mehr bedeutet als Joseph, weil ja die Inhalte der zu deutenden Träume verschieden sind, ist klar. Aber beide sind darin gleich, daß sie die Überlegenheit ihres Gottes offenbaren und als Ausländer zu hohem Rang aufsteigen, daß alle Mißgunst und Intrige sie nicht verderben kann, weil Gott es gut zu machen gedachte, rette er nun aus dem Gefängnis oder aus dem Feuerofen oder der Löwengrube. Und man darf nicht übersehen: Wenn der an sich wohlwollende König, von seinen Ratgebern genötigt, Daniel opfern muß, so tut er es mit den Worten: »Dein Gott, dem du ohne Unterlaß dienst, möge dich erretten« (6 16). Und Gott rettet ihn durch einen Engel, wie ein Engel die 3 Männer im Feuerofen bewahrte (3 19 ff.). Er ist also doch »der Gott der Götter und der Herr der Könige und ein Offenbarer der Geheimnisse (2 47), und man wird das dritte von den beiden ersten Bekenntnissen nicht trennen dürfen. Und daß Daniel dem Gott der Väter in seiner Weisheit und Macht vertraut (vgl. sein Gebet 2 19 ff.), bewährt sich in der höchsten Gefahr wieder, wenn er aus der Löwengrube ohne die geringste Verletzung herausgeholt werden kann, weil er auf seinen Gott vertraut hatte (Θ ὅτι ἐπίστευσεν ἐν τῷ θεῷ αὐτοῦ 6 24 dem Urtext entsprechend, dieser Satz fehlt in LXX), während die statt seiner in die Grube geworfenen Verleumder sofort von den Löwen gefressen werden. Das sind für Zeiten der Bedrängnis ausgezeichnete Beispiele dafür, wie Gott seine Frommen schützt und selbst die Mächtigen der Welt zur Anerkennung seiner Überlegenheit zwingt! Und man wird Eißfeldt zustimmen, wenn er cap 1—6 als Grundstock annimmt, dem die Visionen cap 7—12 mit deutlicher Anspielung auf die Schreckensherrschaft des Antiochus und ihr baldiges Ende hinzugefügt wurden. Erst diese Kapitel machen das Buch zur Apokalypse und geben dem Gottesglauben eine individuelle und universalistische Seite. Derselbe Gott, der den einzelnen Frommen in Bedrängnis wunderbar behütet, derselbe Gott stürzt mächtige Reiche, um am Ende der Zeiten sein ewiges Reich aufzurichten, das Reich, in das man durch Auferstehung von den Toten hineingelangen wird (12 1-3). So kommentiert der Seher von 7—12 die Worte 2 38 ff. für seine Zeit, wenn er nicht (wie Eißfeldt annimmt) 2 40-44 bei der Zusammenfügung von 1—6 und 7—12 seiner-

seits eingefügt hat. Jedenfalls hat er damit eine Grundform geschaffen, die in der Apc auf christlichem Boden weiter entwickelt wird, wo die in Dan 12 angedeutete Auferstehungshoffnung oder -Verheißung ja ganz anders ausgewertet werden kann, nachdem die christliche Gemeinde ihre Ostererfahrung gemacht hat. Bezeichnenderweise fehlt aber in Dan 7—12 jegliches δεῖ. Es kann in lebendigen Visionen nicht verwendet werden, weil es offenbar eine Reflexionsformel ist, die als Ergebnis des Nachdenkens und Denkens ihren Platz in bestimmten Urteilssätzen hat. Man wird darauf bei der Betrachtung der synoptischen Leidensweissagungen zu achten haben.

[Abgeschlossen im Juli 1954]

Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele Hbr 5 7ff.

Von cand. theol. **August Strobel**
[Erlangen, Halbmondstr. 7]

Daß im Falle von Hbr 5 7 ff. (namentlich v. 7)[1] mit dem Einfluß gewisser Psalmenaussagen gerechnet werden muß, wird von der heutigen NTlichen Forschung durchweg im Auge behalten. Sie unterscheidet sich in dieser Beziehung maßgeblich von verschiedenen älteren Erklärungsversuchen, die entweder mit dem Einfluß mündlicher Traditionen rechnen[2], oder ein direktes Abhängigkeitsverhältnis von einem der synoptischen Gethsemaneberichte annehmen. Ohne Zweifel weisen

[1] Die folgenden Ausführungen stützen sich, was den Inhalt des Begriffes ‚Gethsemaneparallele' anlangt, auf die Forschungsergebnisse von M. Dibelius (vgl. den Aufsatz ‚Gethsemane', Botschaft und Geschichte, Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von G. Bornkamm und H. Kraft, Tübingen 1953, siehe bes. S. 262/5ff. und S. 263/1ff.) und O. Michel (Der Brief an d. Hebräer, Göttingen 1949, in Meyers Krit. exeget. Komm. z. NT, S. 133, Anm. 2), sowie H. Windisch (Der Hebräerbrief, Tübingen 1931, 2. Aufl., in H. z. NT, S. 43). — Für die offenherzige und großzügige Förderung dieses Aufsatzes sagt der Verfasser Herrn Prof. D. Hermann Strathmann, Erlangen, geziemenden Dank. — Ps bei Psalmzitaten verweist auf die LXX, Ps (M) auf die Masora.

[2] So etwa Ed. Riggenbach (Der Brief an d. Hebräer, Leipzig 1913, Komm. z. NT edid. Zahn, S. 131/5ff.): »... offenbar aus mündlicher Überlieferung (cf. 2, 3) geschöpfte Zug, wonach Jesu Gebet von starkem Geschrei und Tränen begleitet war ...« oder B. Weiß (Krit. exeget. Handb. über den Brief an d. Hebräer, Göttingen 1888, S. 136): »Allerdings ist das μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων in unseren Evangelien nicht bezeugt; allein es entspricht der starken Gemütsbewegung Jesu, die auch dort geschildert wird (Mc 14 33) und stammt aus der mündlichen Überlieferung ...«.

die Forschungen der letzten Jahrzehnte über die nicht hoch genug einzuschätzenden Einflüsse des Septuagintapsalters auf die mündliche und schriftliche Überlieferung des Lebensweges Jesu in der Urgemeinde mit gutem Recht energisch von den oben genannten Versuchen der älteren Exegese weg, legen aber gleichzeitig umsomehr nahe, eine Erklärung der in dem Text liegenden schwierigen Fragen mit Hilfe des für das urchristliche Denken so überaus wichtigen Psalters zu versuchen. Nun zeigt freilich auch ein Blick auf die entsprechenden neueren Bemühungen, daß größere Schwierigkeiten und Unklarheiten trotzdem noch bestehen. Die Meinungen, welche Psalmengrundlage insbesondere für die Sondertradition von Hbr 5 7 in Rechnung gezogen werden muß, sind offensichtlich sehr geteilt. Auch in der Frage der Intensität der eventuellen Einwirkung eines Psalms — sie wird in der Regel nur mit äußerster Zurückhaltung behandelt — bestehen wohl gleichfalls manche Differenzen.

Während A. Loisy[3] meint, daß der Verfasser vermutlich aus Ps 21 geschöpft habe, um seine Schilderung des Verhaltens Jesu durch gewisse markante Züge zu bereichern, denkt M. Dibelius[4] vor allem an die bestimmende Einwirkung einiger aus Ps 30 (v. 23) und Ps 38 (v. 13) stammenden Aussagen. Seiner Ansicht nach liegen ‚überraschende Einzelheiten' vor, die unschwer den dunklen Hintergrund der außerordentlichen Merkmale von Hbr 5 7 erhellen könnten. In der Tat verdienen seine näheren Ausführungen hierüber volle Beachtung. H. Windisch[5] freilich schreibt nur allgemein von einem möglichen Anklang der ‚Situation des Beters' von Ps 21, die möglicherweise gestaltende Kraft und Ursache für die lebendige Schilderung des Hbr hätte sein können; ähnlich auch H. Strathmann[6], der besonders an die Aussagen in v. 25 erinnert. Demgegenüber zieht O. Michel[7] nach Art von M. Dibelius das Einwirken mehrerer Stellen in Betracht, wobei er neben den schon genannten Ps 30 23 und Ps 38 13 noch Ps 68 4 heranzieht und bemerkt, daß es nicht ausgeschlossen ist, ‚daß derartige Stellen auf das Leiden des Messias bezogen worden sind'. Vor einer definitiven Aussage scheut er offenbar zurück. D. h. seine Äußerung bringt zum Ausdruck, daß all die aufgezeigten Psalter-Parallelen doch noch nicht überzeugen. Zwar sieht man sich gezwungen, mit ihnen in besonderer Weise zu rechnen, weil aber ihre grundsätzliche Identifikation bisher keineswegs sicher erfolgen konnte, wagt man es nicht, mehr als die bloße Möglichkeit des Einflusses bestimmter Stellen auszusagen. Nicht zuletzt ist auch der geschickte Erklärungsversuch von M. Dibelius mit manchen Fragezeichen belastet[8].

---

[3] A. Loisy, Les livres du NT, 1922, p. 183.

[4] M. Dibelius, Gethsemane a. a. O. S. 261.

[5] H. Windisch a.a. O. S. 43/10.

[6] H. Strathmann, NTD, Bd. 9, 1949, 5. Aufl., S. 95/8.

[7] O. Michel a. a. O. S. 133.

[8] M. Dibelius a. a. O. S. 261; er schreibt dort: »Unter den bekannten Psalmen, denen man das entnehmen konnte, kommt vor allem Ps 31 (LXX 30) in Betracht.

Von den bisher erwähnten Versuchen aus kann man daher die Frage stellen, ob es überhaupt möglich ist, eine sichere Antwort über das Verhältnis von Ps und Hbr 5 7 zu geben? Völlig unmöglich aber scheint es, da der eigentliche Hintergrund nur verschwommen geahnt wird, von diesem her in das Verständnis der umstrittenen Aussage des Hbr einzudringen, etwa in der Weise, wie es bereits von M. Dibelius vorgeschlagen und versucht wurde. Er erschließt den Sinn der fragwürdigen Glieder von Hbr 5 7 aufgrund der seiner Meinung nach anklingenden Aussagen der Psalmen. So z. B. in der Frage des Erhört- bzw. Nicht-erhört-werdens Jesu[9]. Weil in Ps 30 (v. 23) zu lesen ist ‚διὰ τοῦτο εἰσήκουσας τῆς φωνῆς τῆς δεήσεώς μου ἐν τῷ κεκραγέναι με πρὸς σέ', entscheidet er sich gleichfalls für die Erhörung des Gebets. Obwohl dieses Schlußverfahren an sich gut und einleuchtend ist, wird man doch solange Bedenken dagegen erheben müssen, als über die richtige Psalmengrundlage selbst noch keine feste Klarheit herrscht. Man beachte nur, daß es in dem anderen häufig genannten Ps 21 (v. 3) heißt: ‚ὁ θεός μου, κεκράξομαι ἡμέρας, καὶ οὐκ εἰσακούσῃ'. Daraus ergibt sich zwangsläufig, daß die mancherlei Einzelfragen des Textes einfach noch nicht sicher entschieden werden können, weil nicht zuletzt über das Verhältnis von Hbr 5 7 zu einer Psalm-Vorlage auseinandergehende Meinungen bestehen. Eine befriedigende und überzeugende Lösung wird erst dann möglich sein, wenn auch im Bezug auf den Psalmenhintergrund des Hbr Klarheit herrscht.

Zu diesem Zwecke soll von vornherein das Augenmerk ganz auf einen, in den neueren Stellungnahmen zu Hbr 5 7 durchweg unberück-

---

Hier, in Ps 31 23 sind nämlich die überraschenden Einzelheiten aus der Stelle des Hebräerbriefes genau angegeben, wenn auch teilweise mit anderen Worten . . . Mit diesen Worten hat man vielleicht (!) eine andere Stelle verbunden — auf Grund der Assoziationen, die bei solchem Zitieren oft auftreten —, die zu der ersten wegen der Erwähnung von Gebet, Flehen und Gewähren der Bitte gut zugefügt werden konnte, nämlich Ps 39 13 (LXX 38 13) . . . Verbinden wir diese beiden Stellen miteinander, so haben wir das wichtigste Material aus Hbr 5 beieinander . . .«. Das Ergebnis der Verbindung ist gewiß auffällig gut. Ist aber die Assoziation so selbstverständlich? Dieser erklärende Hinweis befriedigt nicht; auch mutet er abstraktkonstruiert an (vgl. Ausf. z. Anm. 33).

[9] M. Dibelius a. a. O. S. 261: »Man hat das Motiv des ‚Erhörtwerdens', im Hebräerbrief immer wieder angefochten mit der Begründung, es entspreche weder dem wirklichen Ereignis, noch dem Gethsemanebericht. Berücksichtigt man aber die alttestamentliche Grundlage des ganzen Ereignisses, so bleibt kein Grund, noch Bedenken zu haben . . .«. Bekanntlich wurde dieser besondere Fragenkreis von Hbr 5 7 durch A. v. Harnack (Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. Klasse 1929 V, S. 62ff. Zwei alte dogmatische Korrekturen im Hebräerbrief) angeschnitten, der sich zugunsten des Nicht-erhört-werdens entschied. Seine Konjektur bietet eine seitdem zwar selten vertretene, aber doch meist für erwägenswert gehaltene, überraschende Lösung des teilweise recht unklaren Inhaltes. Ihre Ablehnung an dieser Stelle wird gleichfalls noch näher begründet werden (vgl. Anm. 30).

sichtigt gelassenen Psalm gelenkt werden: es ist Psalm 116 (M)![10]. Er dürfte mit den Aussagen des wichtigen, leider aber immer schon heftig umstrittenen Textes in engster Beziehung stehen. In der neuesten und neueren, einschlägigen Literatur vermißt man den Hinweis auf diesen Psalm, bemerkenswerterweise aber haben einige ältere Kommentarwerke den Gedanken an ihn nie ganz fahren lassen können. Daß der ‚messianischen' Deutung des genannten Psalms von verschiedener Seite aus ein gewisser Widerstand entgegengesetzt wurde, mag seine schließliche Verdrängung aus der wissenschaftlichen Diskussion bewirkt haben[11]. Nun, wir sind heute über die maßgebliche Stellung des Septuaginta-Psalters in der urchristlichen Überlieferung besser unterrichtet und tun gut daran, die christologische Verwertung dieses Psalms in der Urgemeinde ernsthaft und mit aller Sachlichkeit zu prüfen. Dazu mag zunächst der höchst aufschlußreiche, nachstehende Vergleich helfen, in dem Hbr 5 7ff. mit den ungemein auffälligen Entsprechungen des Psalmes zusammengestellt ist:

---

[10] Die LXX bietet dafür bekanntlich Ps 114 und Ps 115. Wir wollen das in den folgenden Ausführungen nicht übersehen. Ihr Wert wird dadurch nicht gemindert, denn sie bemühen sich in der Hauptsache um das Verhältnis von Hbr 5 7 zu Ps 114. Erst in zweiter Linie wird das Verhältnis zu Ps 115 ins Auge gefaßt, das ebenso zu nicht wenigen Fragen und Mutmaßungen Anlaß gibt. Daß der urchristliche Leser der Psalmen die innere Einheit und Zusammengehörigkeit von Ps 114 und Ps 115 erkannt und nicht zuletzt praktisch mit ihr gerechnet hat, ist überdies keineswegs ausgeschlossen — am wenigsten bei dem judenchristlichen Verfasser des Hebräerbriefes, dem die hebräische Psalmenzählung gewiß nicht unbekannt war.

[11] Wirklich positiv aber ohne der Relation beider Aussagenkreise näher nachzugehen, hat sich, soweit ich sehe, bisher einzig F. Bleek (Der Hebräerbrief, Elberfeld 1868, S. 235) geäußert, wenn er zu der Wendung ‚μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς καὶ δακρύων', bemerkt: »Sehr wahrscheinlich ist aber, daß an unserer Stelle auf die Ausdrucksweise hier und im folgenden Gliede die Rücksicht auf einige messianisch gefaßte Psalmstellen von Einfluß gewesen ist, wie Ps 116 1 sqq. und besonders Ps 22 (M) . . .«. Seine bloße Andeutung läßt sich bei dem damaligen Stand der neutestamentlichen Arbeit gut verstehen und sein zurückhaltender Hinweis auf diese sehr interessante Beziehung mag in jener Zeit die letzte aussagbare Feststellung gewesen sein. Wir müssen heute fragen, ob das urgemeindliche Denken, das im AT und besonders eben in den Psalmen lebendes Erfüllungsdenken war und grundsätzlich nur christologisch las und interpretierte, nicht auch dieses Gebet aus der Reihe der sowieso eigentümlich geladenen Hallelpsalmen (zwischen Ps 109 und 117!) für sich annektierte. — Nach Bleek nehmen später nur noch B. Weiß und Ed. Riggenbach auf diesen Psalm Bezug. Beide verhalten sich aber strikt ablehnend und gehen nicht näher auf Bleeks Andeutung von dem möglicherweise ‚messianisch' verstandenen Ps 114 ein. Wir werden uns mit ihnen noch auseinandersetzen müssen (vgl. S. 262 f.), denn mit ihnen verschwand der Psalm endgültig aus der wissenschaftlichen Diskussion um Hbr 5 7.

Hbr 5 7ff.: (ὁ Χριστὸς)	Ps
v. 7: ὃς ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ	114 2b καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις μου ἐπικαλέσομαι
δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίαις πρὸς τὸν δυνάμενον	114 1a ὅτι εἰσακούσεται κύριος τῆς φωνῆς τῆς δεήσεώς μου,
σῴζειν αὐτὸν	114 6b ἐταπεινώθην, καὶ ἔσωσέν με
ἐκ θανάτου	114 8a ἐξείλατο τὴν ψυχήν μου ἐκ θανάτου,
μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς	t. t. für d. Gebetsflehen in d. Pss: 16 6a 27 7 33 7. 18 54 17 85 7 u. a.
καὶ δακρύων προσενέγκας	114 8b ... τοὺς ὀφθαλμούς μου ἀπὸ δακρύων
καὶ εἰσακουσθεὶς	114 1a (s. o.) ὅτι εἰσακούσεται κύριος τῆς φωνῆς τ. δ. μ.
ἀπὸ τῆς εὐλαβείας	115 2 ἐγὼ εἶπα ἐν τῇ ἐκστάσει μου
v. 8: καίπερ ὢν υἱός	115 7b ἐγὼ δοῦλος σὸς καὶ υἱὸς τῆς παιδίσκης σου
ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν	(115 1b ἐγὼ δὲ ἐταπεινώθην σφόδρα)
v. 9: καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου,	(115, 4a ποτήριον σωτηρίου λήμψομαι) vgl. auch Jes 45 17 σωτηρίαν αἰώνιον

v. 10: προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ s. Ps 109 4.

Es läßt sich nicht leugnen, daß die bestehenden Gemeinsamkeiten zwischen Ps 114/115 und der zentralen Hbr-Aussage überraschend sind und zwar nicht nur der Gedankenführung nach, sondern auch im Wortbestand. Wir werden den Entsprechungen im einzelnen noch nachgehen müssen, dennoch darf man schon an dieser Stelle behaupten, daß es unumstößlich klar ist, daß der fragliche Hbr-Text zur Sprache der Psalmen in einem unmittelbaren Verhältnis steht. Diese Tatsache darf bei einem so ausgezeichneten Kenner und Benützer der Psalmen, wie es doch der Verfasser des Hebräerbriefes ist, keineswegs verwundern. Am wenigsten aber in vorliegendem Zusammenhang (vgl. Ps 2 7 in Hbr 5 5; Ps 109 4 in Hbr 5 6 und 5 10; und schließlich die Wendung σωτηρίας αἰωνίου aus Jes 45 17 in Hbr 5 9).

Eine eigentümliche Beziehung liegt schon vor in der Entsprechung bezüglich des Ausdruckes ἐν ταῖς ἡμέραις μου bzw. αὐτοῦ. Gewöhnlich steht er allgemein hebraisierend für die ganze Lebenszeit[12]. Hellenistischen Judenchristen war die Wendung auf jeden Fall geläufig[13].

[12] Vgl. Riggenbach a. a. O. S. 129 Anm. 39; Windisch a. a. O. S. 44.

[13] Vgl. Mt 23 30 Lc 4 25 Act 5 37 Apc 2 13.

Dennoch macht sie in ihrer Stellung im Hbr einen etwas ausgefallenen, unpassenden Eindruck. Sie klingt merkwürdig unpräzis. Setzen wir nämlich voraus, daß der Verfasser in besonderer Weise auf die Gethsemane-Situation anspielt, dann muß es doch sonderbar erscheinen, daß er gerade diese Wendung gebraucht, welche in ihrer eigentlichen Bedeutung ja besagt, daß Christus während seines ganzen Lebens im Fleische flehentliche Bittgebete ‚mit lautem Geschrei und Tränen' Gott darbrachte[14]. Liegt es hier nicht nahe, an eine Übernahme fremden Gutes zu denken? Auch Ps 114 2 b spricht davon, daß der Beter ‚sein Leben lang'[15] den Herrn anrufen will. Durch den genitiv. Zusatz τῆς σαρκὸς αὐτοῦ hätte Hbr dann die Psalmenaussage[16] für seinen Gedankengang so gut wie möglich, jedoch nicht bis ins Letzte hinein, zurechtgeschliffen. Daß ihm das auch sonst nicht völlig gelungen ist, beweist das Vorhandensein noch anderer Unebenheiten, etwa im Falle des Überganges von v. 6 zu v. 7. Die Nahtstelle ist deutlich erkennbar: καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ὃς(!) ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς σαρκὸς αὐτοῦ usw. Wir stehen vor einer logischen Ungenauigkeit[17]. Ihr Zustandekommen wird gut verständlich, wenn man die Abhängigkeit von einer Vorlage, die nur notdürftig eingearbeitet werden konnte, als Grund hierfür in Betracht zieht. In der Tat erwartet man eigentlich auch nach den Zitaten von Hbr 5 5 f., daß in der christologischen Bezugnahme auf alttestamentliche Stellen fortgefahren wird. Nachdem der mit der τιμή und δόξα des Hohenpriesters geschmückte Christus als geweissagte Person des alttestamentlichen Psalmengutes nachgewiesen wurde, läßt der Verfasser nun den Christus der Erniedrigung, der zum Zwecke seiner priesterlichen Vollendung in der Stunde der Angst und Not Gehorsam lernen mußte, durch einen entsprechend verstandenen Psalm zu Worte kommen. Bei der schriftlichen Darstellung, die sich eng in wesentlichen Punkten an die Vorlage anschließen mußte, ergaben sich aber leider hinsichtlich

---

[14] ἡμέρα = die Zeit (χρόνος); Kittel, ThWb. Bd. II, S. 593/22ff.; Delling (ebenda) wählt für Hbr 5 7 die Übersetzung ‚Lebenszeit'.

[15] Siehe Züricher Bibel; aber auch Lutherübersetzung.

[16] Sie begegnet im Psalter nur an dieser Stelle.

[17] Natürlich läßt sich auch für diese Konstruktion eine Erklärung geben z. B. in der Weise, wie sie Riggenbach vorbringt, der schreibt (a. a. O. S. 129/7): »Daß sich das ὅς nicht auf das Subj. von 5 b ὁ λαλήσας, sondern auf die in den Zitaten v. 5 und 6 angeredete Person, nämlich auf Christus 5 a bezieht, hat nichts Befremdliches (von mir gesperrt!), da Christus das logische Subjekt des ganzen Abschnittes ist«. Trotzdem ändert das nichts an der Tatsache, daß eine Ungenauigkeit besteht, die sehr leicht Ausdruck und Hinweis für die angenommene Einwirkung von Ps 114 sein kann. — Nicht zuletzt ist auch dem Verfasser eine dergestaltige, auf Einarbeitung alttestamentlicher Bausteine beruhende Satzkonstruktion durchaus vertraut. Man vgl. nur die Ausführungen Hbr 3 18ff. 8 1f. u. a.

der Logik des Satzes gewisse spürbare Härten. Der Bruch, aus dem die übernommenen Bausteine geholt wurden, so müssen wir feststellen, war offenbar Ps 114 gewesen. Das veranschaulicht namentlich auch die eingehende Betrachtung der weiteren Aussagen in Hbr 5 7.

Schon immer haben sich die Ausleger nicht ohne Schwierigkeiten ausführlich mit dem, mit mancherlei Fragen belasteten Gedankenkreis des σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου befassen müssen. Der Satzteil besagt in diesem Zusammenhang entweder die Errettung Christi aus dem Tode, den er am Kreuz erleiden mußte, d. h. seine Auferweckung, oder die Bewahrung vor dem Tode. Im Blick auf die gesamte Aussage des Hbr an dieser Stelle — unten heißt es καὶ εἰσακουσθεὶς ἀπὸ τ. εὐλ. — stehen wir vor einer, beim besten Willen, nicht einwandfrei deutbaren Formulierung[18]. Nimmt man nämlich an, daß die Erhörung der Bitte für die Auferweckung aus dem Tode behauptet wird, dann verdunkelt sich das Verständnis der ausdrücklich gemachten Bemerkung, wonach der auf seinem Opferwege zagende Christus ‚von seiner Angst weg' (= ἀπὸ τῆς εὐλαβείας)[19] Erhörung des Bittgebetes (δέησις bzw. ἱκε-

[18] Einzelheiten bei Riggenbach a. a. O. S. 130/5ff.; C. F. Keil, Comm. über d. Brief an d. Hebr., Leipzig 1885, S. 132/33.

[19] Der umstrittene Begriff εὐλάβεια hat in diesem Rahmen auf jeden Fall die Bedeutung von ‚Angst' oder ‚Furcht' (gegen J. Jeremias, ZNW 44, 1952/53, S. 107ff.; den Hinweis auf diese letzte wertvolle Stellungnahme zum Thema Hbr 5 7ff. verdankt der Verfasser vorliegender Untersuchung der freundlichen Aufmerksamkeit von Herrn Prof. D. W. Eltester, Marburg). Dafür spricht grundsätzlich — abgesehen vom Kontext — die einzige andere, noch vorkommende Stelle mit dem Subst. εὐλάβεια, Hbr 12 28, wo dasselbe im Verein mit δέος (= Furcht) gebraucht wird. Bemerkenswert ist auch dessen Korrektur zu αἰδοῦς in nicht wenigen Hss.; offenbar hat man schon sehr bald an dem eindeutigen Begriffspaar Anstoß genommen. Das warnt uns davor, dem Verständnis der griech. Ausleger von Hbr 5 7 irgendwelche Bedeutung beizumessen, selbst wenn sie sich ziemlich einstimmig für die Wiedergabe des schillernden Begriffes im Sinne von ‚Frömmigkeit' entscheiden. Ebensowenig hilft die Betrachtung der Verbform εὐλαβηθείς Hbr 11 7 in dieser oder jener Richtung weiter (die Vulg. gibt sie wieder durch ‚metuens'!); Act 23 10 steht das entsprechende Verbum in varia lectio für φοβεῖσθαι (man vergleiche überhaupt R. Bultmann in Kittel, Th. Wb., Bd. II, S. 750/38ff.). Darüber hinaus unterstützt der gedankliche Zusammenhang Hbr 5 7 ohne Zweifel die Übersetzung ‚Angst' bzw. ‚Furcht' (mag auch das folgende εἰσακουσθείς an sich als lästig empfunden werden; vgl. hierzu aber Anm. 40). Harnack (a. a. O. S. 69f.) spricht sich dafür aus, indem er zunächst auf die erwähnten Parr. verweist (sowie Sir 41 3 LXX) und dann argumentiert: »Sprechen diese Parallelstellen für die Übersetzung ‚Ängstliche Sorge', ‚Furcht', auch an unserer Stelle, so ist entscheidend, daß die vorangehenden Worte δέησις, ἱκετηρίαι, κραυγή, δάκρυες Folgeerscheinungen der εὐλάβεια im Sinne von ‚Furcht' und ‚Sorge' sind; also muß dieses Wort, wenn es sofort selbst auftaucht, eben diesen Sinn haben und kann nicht ‚Gottesfurcht' bedeuten«. M. E. auch überzeugend schreibt B. Weiß (a. a. O. S. 136): »σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου kann unmöglich heißen: aus dem Tode erretten . . ., . . . da ein schutzsuchendes Flehen nur auf

τηρία) fand[20], und die Gethsemane-Situation wird ernstlich in Frage gestellt[21].

J. Jeremias[22], der unlängst sehr entschieden für die zuerstgenannte Möglichkeit eingetreten ist, begründet diesen Schritt mit der Einreihung von Hbr 5 7 ff. in eine eigene, in der urchristlichen Gemeinde kursierende Sondertradition des Jesusbildes — auch Joh 12 27 f.; 17 5 und 13 31 f. beweise sie —, ‚derzufolge der dem Kreuz entgegengehende Christus nicht um die Errettung vor dem Tode, sondern um die δόξα d. h. um die Errettung aus dem Tode gebetet hat'[23]. Die vv. 7-10 werden daher allein unter dem Blickpunkt der Aussage v. 4 verstanden, so daß J. Jeremias zu dem Ergebnis gelangt[24]: »Wieweit Christus davon entfernt war, sich die hohepriesterliche τιμή (vgl. v. 4) und δόξα (vgl. v. 5) eigenmächtig anzueignen, geht daraus hervor, daß er die Errettung aus dem Tode (d. h. die Erhöhung) in andringendem Gebet erfleht hat . .«. Folgerichtig wird Hbr 5 7 nicht als Gethsemane-Parallele eingeschätzt und berücksichtigt[25] (s. o.).

Gegen diese Konzeption, welche auf ihre Weise eine Lösung des Problems geben will, erheben sich aber doch wohl einige grundsätzliche Bedenken. Das Empfangen der δόξα und τιμή (v. 4 f.), sowie die Feststellung καὶ τελειωθεὶς (v. 9) handeln ja offenkundig nicht von der ‚Erhöhung' Christi im allgemein dogmat. Sinn (ascensio in coelum od. sessio ad dextram Dei), also auch nicht von der Kyrios-Inthronisation nach paulinischem Verständnis (z. B. Phil 2 9: Erhöhung = ὑπερύψωσεν), sondern von der hohen-

---

Bewahrung vor dem Tode (σῴζειν ἐκ, wie Jac 5 20) gerichtet sein kann. Dann aber unterliegt es keinem Zweifel, daß der Verfasser an das Gebet in Gethsemane denkt, wo ja Jesus ausdrücklich wiederholt zu dem, der ihn vor dem Tode bewahren konnte (vgl. Mc 14 36: πάντα δυνατά σοι), gefleht hat«. — Schließlich dürfte die Übersetzung ‚wegen der Frömmigkeit' an der entlegenen und für den Hbr ungewöhnlichen Verwendung der Präposition ἀπό scheitern, während hingegen ihr Gebrauch im Sinne von ‚von ... weg' weit größere Wahrscheinlichkeit für sich hat, vgl. Hbr 10 22: ῥεραντισμένοι τὰς καρδίας ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς; Hbr 11 34: ἐδυναμώθησαν ἀπὸ ἀσθενείας. Möglicherweise gehören auch die beiden Wendungen ἀπὸ τῆς εὐλαβείας und ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τ. ὑπ. in ihrem gedanklichen Bezug enger zueinander als man gewöhnlich annimmt (von Angst = von Leiden), so daß dies ebenfalls für die hier vertretene Ansicht spräche. Nicht zuletzt achte man auf die besondere Begründung in den Ausführungen zu Anm. 41.

[20] Kaum ohne Grund dürfte der Hbr das aus Ps 114 1a übernommene δέησις durch ἱκετηρία zu einer vielleicht herkömmlichen Formel erweitert haben (vgl. Kittel, ThWb., Bd. III, S. 298/3 ff.), die sehr gut Auskunft über die Form des Gebetes gibt. Den ursprünglichen Sinn des ‚Schutzflehens' (vgl. ebenda S. 297/25 ff. und S. 298, Anm. 7) hat die Wendung an dieser Stelle gewiß nicht ganz verloren. Demnach wird Jesus als ein Beter in notvoller, bedrängter Lage geschildert, er fleht um Hilfe und Rettung.

[21] So konsequent Kurtz, Der Brief an d. Hebräer, Mitau 1869, S. 181: »Unanwendbar ist dies εἰσακουσθείς auf das Gebet Christi in Gethsemane, ihm das Todesleiden, womöglich, zu erlassen«.

[22] ZNW 44, 1952/53, S. 107 ff.; vgl. Anm. 19. [23] Ebenda S. 109/8 ff.

[24] Ebenda S. 110. [25] Ebenda S. 109.

priesterlichen Krönung zur Vollbringung des Opfers (vgl. Hbr 2 9: δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφανωμένον, ὅπως χάριτι θεοῦ ὑπὲρ παντὸς γεύσηται θανάτου)[26]. Wie das καθώσπερ Ἀαρών (cp. 5 4) zu erkennen gibt, sieht der Hbr auch Aaron als einen mit τιμή und δόξα geschmückten Hohenpriester an, sofern er nämlich berufenerweise vor Gott Opferdienste leistet (man beachte ferner den unmißverständlichen Satz: οὕτως καὶ ὁ Χριστὸς οὐχ ἑαυτὸν ἐδόξασεν γενηθῆναι ἀρχιερέα). Ziemlich offen geht die eigentümliche Schau der priesterlichen Vollendung Jesu auch aus v. 9 hervor: καὶ τελειωθεὶς, ἐγένετο πᾶσιν τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου (‚und indem er zur Vollendung geführt wurde, wurde er allen die ihm gehorsam sind, der Urheber ewigen Heiles'[27]). Wäre die himmlische Erhöhung, als entscheidendes Ereignis nach dem erfolgten hohepriesterlichen Opfertode Christi, gemeint, dann müßte doch zwangsläufig eine andere Satzfolge oder grammatische Konstruktion vorliegen, die ihre Nachzeitigkeit einigermaßen zufriedenstellend ausdrückt. Das ist jedoch zweifellos nicht der Fall, denn in der Aussage v. 9 läßt sich das τελειωθείς nur als das primäre Geschehen auffassen.

Die richtige Betrachtung der theologischen Grundgedanken mit ihrer eigentümlichen Verwendung des Begriffes τελειοῦν (vgl. noch Hbr 2 10: διὰ παθημάτων τελειῶσαι) erweist Hbr 5 7 mit größter Wahrscheinlichkeit als Beschreibung der Gethsemane-Stunde des angefochtenen Christus, der beim Antritt seines Opferganges vor dem Tode zurückschreckt. Dieses Bild des Erlösers finden wir aufgrund anderer einzigartiger Äußerungen ohne weiteres als das dem Hbr genuin zukommende bestätigt (vgl. Hbr 2 18: ἐν ᾧ γὰρ πέπονθεν αὐτὸς πειρασθείς, δύναται τοῖς πειραζομένοις βοηθῆσαι; 4 15: πεπειρασμένον δὲ κατὰ πάντα; 5 2: ἐπεὶ καὶ αὐτὸς περίκειται ἀσθένειαν)[28]. Man muß letzten Endes auch noch fragen, ob ein Gebet, wie es in Hbr 5 7 geschildert wird, sollte es wirklich die Bitte um die Übertragung der himmlischen δόξα zum Inhalt haben, nicht gerade jene Anmaßung darstellen würde, die anderwärts vom Verfasser des Hbr-Briefes für Christus mit klaren Worten abgelehnt wird? Jesus würde sich ja — nach der Vorstellung des Hbr — dennoch seine himmlische Ehrenstellung in einer hartnäckigen, beinahe trotzigen Haltung verschaffen! Bei dieser Überlegung drängt sich die Schlußfolgerung, daß an unserer Stelle Hbr 5 7 von einem Gebet Jesu um Errettung aus dem Tode nicht die Rede sein kann, noch einmal in aller Deutlichkeit auf.

---

[26] Klar erkannt und ausgeführt von H. Strathmann a. a. O. S. 80 und S. 95; K. Galling, ZNW 1950/51, Bd. 43, S. 263f., liefert mit seiner Miszelle ‚Durch die Himmel hindurchgeschritten (Hbr 4 14)' gleichfalls eine für unsere Betrachtung aufschlußreiche und willkommene Bestätigung.

[27] Sehr richtig bemerkt auch Keil hierzu (D. Brief an die Hebräer, Leipzig 1885, S. 138/20ff.): »Im Texte liegt gar kein Grund vor, τελειωθείς hier anders als in 2 10 zu verstehen, nämlich von der Vollendung, d. h. Vollbereitung Christi als Hohenpriesters durch Leiden. Denn das part. aor. vor ἐγένετο sagt etwas aus, was dem ἐγένετο — αἴτιος κτλ. zeitlich voraufgehend gedacht ist«.

[28] Vgl. Mc 14 38 und Mt 26 41: προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν· τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σάρξ ἀσθενής.

Dabei sei durchaus zugestanden, daß die andere Möglichkeit der Übersetzung, nämlich ‚vor dem Tode retten', ‚vor dem Tode bewahren', gleichfalls nicht die ideale Lösung bietet. Auch wenn wir sie in Anspruch nehmen, ergibt sich doch noch eine fühlbare Schwierigkeit. Christus, dessen Gebet vom Hbr als erhört verstanden wird, wurde ja eben nicht vor dem Tode bewahrt, sondern — um mit den eigenen Worten des Briefes zu reden — er ‚schmeckte den Tod für jedermann' (Hbr 2 9). Mit welchem Recht wird dann die Feststellung καὶ εἰσακουσθείς getroffen[29]? Fraglos enthält hier der Gedankengang eine gewisse Härte[30]. Trotzdem — durch den Einbezug von Ps 114 6-8 (vgl. besonders v. 6: φυλάσσων τὰ νήπια ὁ κύριος) erweist sich diese Deutung (σῴζειν ἐκ θανάτου als Bewahrung vor dem Tode zu verstehen) doch wohl mit großer Gewißheit als ursprünglich vom Hbr gemeint, da er seine Darlegung aus dem alttestamentlichen, ‚messianisch' verstandenen Psalter gewonnen hat. Somit können wir nur betonen, daß es eine restlos befriedigende, logisch völlig einwandfreie Zergliederung der umstrittenen Satzkonstruktion tatsächlich nicht gibt. Als Grund hierfür muß die Tatsache der bewußt vollzogenen, jedoch (weil an eine lit. Vorlage gebunden) zwangsläufig unvollkommen durchgeführten Einschmelzung der Grundaussagen von Ps 114/115, der als Ganzes ohne Schwierigkeiten christologisch interpretiert werden konnte, angesehen werden.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß dieser Psalm wie kein anderer die elementaren Gedanken und begrifflichen Wendungen liefert, die Hbr 5 7 bis ins einzelne hinein gestalten und ihm den höchst eigentümlichen Charakter verleihen. Wer hinter diesem Text als bestimmende Grundlage den genannten Psalm sieht und ihn als Dokument wertet, aus dem die im AT

[29] Man mag immerhin erwägen, ob der, wie wir meinen, aus Ps 114 1a stammende Begriff, Hbr 5 7 nur in der Bedeutung ἀκουσθείς gebraucht wird und vom Verfasser allein seiner besonderen Herkunft wegen beibehalten wurde.

[30] Von ebensolchen Überlegungen her wurde A. v. Harnack (a. a. O. S. 70f.) zu seiner bekannten Konjektur bewogen. Obwohl mit ihrer Hilfe der Gedankengang überraschend verständlich erscheint, muß sie doch abgelehnt werden: a) der Handschriftenbefund spricht einstimmig dagegen; b) der bisher immer noch so ernsthaft erwogene philologische Einwand v. Harnacks, demzufolge καίπερ nicht den Vordersatz einleiten könne, weil es keine weiteren Belege hierfür gäbe, besteht nicht zu recht (vgl. III Macc 5 32 IV Macc 15 24 LXX! Nachträglich sehe ich diesen wichtigen Sachverhalt bei J. Jeremias, ZNW 44, S. 108, Anm. 4, noch eingehender behandelt und begründet); c) die mancherlei Schwierigkeiten lassen sich m. E. umfassend nach der in dieser Arbeit versuchten Lösung besser verstehen. Rechnet man nicht mit ihr, so bleibt ein Rest der Ausführungen von Hbr 5 7 immer unverständlich. Es ist bezeichnend, daß sogar, trotz der vorzüglichen Textüberlieferung, der letzte Ausweg, nämlich die Annahme einer Textverderbnis, ins Auge gefaßt wird (vgl. O. Michel a. a. O. S. 136/5ff.; R. Bultmann, in Kittel, ThWb., Bd. II, S. 751/5ff.).

eifrig forschende und dem — im Schriftbeweis verankerten — Erfüllungsdenken hingegebene, urchristliche Gemeinde[31], die Sonderzüge des Gebetsringens Christi angesichts des Kreuzes weissagend vorgegeben sehen mußte, der bedarf keines so verhältnismäßig komplizierten Versuches, wie ihn M. Dibelius[32] angestellt hat. Nach Auswahl zweier, aus verschiedenen Psalmen stammenden Verse (vgl. Anm. 8) zog er das Fazit: »Verbinden wir diese beiden Stellen miteinander, so haben wir das wichtigste Material aus Hbr 5 beieinander: δέησις, προσευχή (Hbr hat dafür ἱκετηρία), κράζειν (Hbr κραυγή), ἔκστασις (Hbr εὐλάβεια) und vor allem εἰσήκουσας«[33]. Eine Bestätigung für unsere Untersuchung liegt freilich insofern vor, als auch er den erklärungsbedürftigen Hbr-Text ganz von den Psalmen her geformt sieht.

Gegen den erarbeiteten Tatbetsand einer Psalmengrundlage im Falle von Hbr 5 7, insbesondere gegen die spezielle Annahme einer Abhängigkeit von Ps 114, konnten schon bei den erwähnten Kritikern Bleeks (vgl. Anm. 11) keine überzeugenden Gründe ins Feld geführt werden. Höchst beiläufig bemerkt B. Weiß in seinem Kommentar[34]: »Die Stellen Ps 21 3.25, 114 1 mischen die Elemente des Ausdrucks zu bunt, um es wahrscheinlich zu machen, daß der Verfasser an eine derselben insbesondere gedacht (gegen Bl.), geschweige durch die Erinnerung an sie bestimmt sei«. E. Riggenbach[35] begründet seine Ablehnung mit folgenden Worten: »Die Annahme, die über den Bericht der Evgl. hinausgehenden Züge beruhten auf Eintragung aus Stellen des AT wie Ps 21 3. 25; 114 1 f.[36] oder seien schematisch nach dem Stil der Heiligenlegende (cf. II Macc 11 6 III Macc 1 16) eingefügt, entbehrt jeder Begründung. Das Charakteristische der vorliegenden Schilderung fehlt gerade in den angeführten Stellen des AT, und der Stil der Heiligenlegende hätte eher gefordert, jede Äußerung der Angst bei dem Gebete Jesu auszumerzen, statt derartiges hinzuzudichten«. Was den Punkt Heiligenlegende' anbelangt, so dürfen wir ihn bedenkenlos übergehen. Eine

---

[31] Lc 24 27 24 44 Joh 12 16 Act 17 11.

[32] M. Dibelius a. a. O. S. 261.

[33] Die Frage, ob die Begriffe, die M. Dibelius hier gesammelt hat, die Grundlage für Hbr 5 7 dargestellt haben, muß verneint werden, weil sie doch noch ein zu allgemeines Bild abgeben. D. h. nicht nur das Faktum, daß eine ‚Assoziation' zweier Psalmstellen verschiedenen Ursprungs postuliert werden muß, sondern auch das im Rahmen des Psalters durchaus im großen und ganzen normale Vorkommen der Begriffe, fordert es, daß der Psalm bevorzugt wird, der wirklich allein das hauptsächliche Material von Hbr 5 7 kompakt in sich vereinigt. Hierin ist aber Ps 114/115 schlechthin unübertroffen. Er ragt aus der Fülle anderer Kombinationen hervor. Z. B. ist die unmittelbare Zusammenstellung von κράζειν, δέησις und εἰσακούειν (Ps 129 1 ff. 140 1 101 2) keine Seltenheit, ebensowenig die Verbindung εἰσακούειν und κράζειν (vgl. Ps 16 6a 27 7 33 7 54 17 u. a.) oder εἰσακούειν und δέησις (vgl. Ps 6 9f. 16 1 60 2f. 144 19 u. a.).

[34] B. Weiß a. a. O. S. 136, Anm.

[35] Ed. Riggenbach a. a. O. S. 131, Anm. 44.

[36] Der bloße Bezug auf den Eingangsvers des Psalmes zeigt, daß man diesen offenbar nicht eingehend genug mit den Aussagen des Hbr verglichen hat. Vgl. auch B. Weiß.

solche Eintragung ist bei Hbr in der Tat unwahrscheinlich[37]. Seine gegen das Verhältnis zu Ps 114 gerichteten Argumente fordern allerdings eine Antwort heraus.

B. Weiß wendet sich gegen die Annahme eines Einflusses der Stellen Ps 21 3. 25 und 114 1, weil sie die Elemente des Ausdruckes zu bunt mischen sollen. Dieser Einwand erschüttert unsere Beweisführung, die einheitlich auf den gesamten Ps 114/115 aufbaut (nicht nur auf Ps 114 1 bzw. 114 1 f.), nicht im mindesten. Die Analyse unseres Psalmgebetes fördert offen zutage, wie intensiv es hinter den Bestandteilen von Hbr 5 7 als einzige, maßgebliche Quelle steht. Das bedeutet, daß ein von der Urgemeinde messianisch-christologisch gedeuteter Text eingearbeitet wurde, der inhaltlich wie kein anderer dazu dienen konnte, den Gebetskampf Jesu in Gethsemane zu veranschaulichen. G. Bornkamm (Theol. Blätter 21, 1942 Sp. 56ff. ‚Das Bekenntnis im Hebräerbrief') hat unseren Zusammenhang näher als ‚Interpretation des Bekenntnisses' (Sp. 64) bestimmt. In feierlichen, geheiligten Worten und Gedanken, die das wunderbare göttliche Walten und Planen bekundeten, konnte man der Leserschaft des Briefes vor Augen stellen, in welchem Maße Christus litt und wie ferngelegen ihm, dem Vorbild christlichen Gehorsams, die Anmaßung der hohenpriesterlichen Würde war[38]. Ohne Zweifel bietet Ps 114 alle die Elemente, welche in Hbr 5 7 wiedererscheinen. Der Text des Briefes entpuppt sich als konzentrierte Darbietung dessen, was der Psalm an markanten Einzelzügen berichtet. In diesem Punkte heißt es dem Einwand E. Riggenbachs gleichfalls energisch begegnen. Die Charakteristika von Hbr 5 7 finden sich in nachdenkenswerter Zahl offenkundig in dem Psalm vor: die Wendung ἐν ταῖς ἡμέραις, die gedanklichen Grundlagen und Begriffe zu dem Ausdruck σώζειν ἐκ θανάτου, die ausdrückliche Erwähnung der vielbesprochenen, bei den Synoptikern nicht ausgesagten δάκρυες[39], die Bezeichnung des Gebetes als

[37] Auch die gelegentlichen Gedanken von M. Dibelius a. a. O. S. 265 f., helfen hier nicht weiter.

[38] Die Aussage, daß sich Christus nicht selbst die hohepriesterliche τιμή und δόξα in einem Akte der Anmaßung genommen hat, sondern daß er sie von Gott empfing, bestimmt an dieser Stelle des Briefes den theologischen Gedankengang. Die Begründung wird in den beiden vorausgehenden Versen (Hbr 5 5 und 6) mittels des Schriftbeweises gegeben (Ps 2 7 und Ps 109 4). Es ist kaum anzunehmen, daß der Hbr bei der folgenden (v. 7), inhaltlich noch nachdrücklicheren Argumentation, wo er auf die Gethsemaneszene zurückgreift, nicht auch den gewichtigen und überzeugenderen Schriftbeweis zu Worte kommen läßt. Sollte das eigentlich schlagende Beweisstück nur aus einem allgemeinen Wissen um Gethsemane stammen? — Das ist unwahrscheinlich. Wie detailliert ist doch auch die Beschreibung (vgl. δάκρυες)!

[39] Vgl. Mc 14 32ff. par; Joh 12 27ff., daher hat diese Sondernotiz natürlicherweise immer schon den Ausleger zu Fragen veranlaßt; vgl. M. Dibelius a. a. O. S. 261; O. Michel a. a. O. S. 133; H. Strathmann a. a. O. S. 95 u. a.

δέησις, dessen Erhörung (εἰσακούειν)[40], und schließlich die mancherlei dramatischen Begleitumstände des Gebetsringens (vgl. εὐλάβεια und ἔκστασις Ps 115 2[41]; ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν und ἐταπεινώθην Ps 114 6 115 1[42]; κραυγή und das mehrmalige ἐπικαλέομαι. Ps 114 2. 4 115 4)[43]. Vor allem konnte man auch aus Ps 114/115 das besondere Verhältnis Jesu zum Vater herauslesen (vgl. ἐγὼ δοῦλος σός Ps 115 7[44]; im Verein damit begegnet sogar der Begriff ‚Sohn' in der Formel υἱὸς τῆς παιδίσκης αὐτοῦ). Endlich darf man noch betonen, daß die übrigen Verse des Psalmes einer vom alttestamentlichen Erfüllungsdenken ergriffenen Gemeinde für deren christologische Ausdeutung und Auswertung ebensowenig irgendwelche Schwierigkeiten boten[45]. Das Begriffsmaterial und die Denkformen waren einem judenchristlichen

---

[40] Nachdem wir Ps 114 in seiner Eigenschaft als mögliche Vorlage zu Hbr 5 7 näher untersucht haben und hierbei zu einem erwiesen positiven Ergebnis gelangt sind, läßt sich wohl die Übernahme des schon von M. Dibelius geübten Verfahrens rechtfertigen (vgl. Anm. 9), wonach aus der (nun sicher nachgewiesenen) Psalmengrundlage (= Ps 114 1) die Richtigkeit der Textgestalt καὶ εἰσακουσθείς (Hbr 5 7) zu folgern ist.

[41] Selbstverständlich wird man den Sinn des doppeldeutigen εὐλάβεια von ἔκστασις (= Entsetzen, Angst) her erschließen müssen (so auch M. Dibelius a. a. O. S. 261). Es nimmt nicht wunder, daß letzterer Begriff durch das bedeutungsmäßig gefälligere εὐλάβεια ersetzt wurde. Hinzu kommt, daß in neutestamentlicher Zeit sein Bedeutungswandel hin zu ‚Staunen', ‚Verzückung', ‚gläubiges Entsetzen', offen zutage trat (vgl. Kittel, ThWb. Bd. II, S. 447f.). In der neutestamentlichen Literatur werden andere Begriffe für ‚Entsetzen', ‚Angst' oder ‚Furcht' bevorzugt (z.B. die Synonyma θάμβος und τρόμος oder φόβος) oder man sichert die Eindeutigkeit des Begriffes durch entsprechende Zusammensetzungen, vgl. Mc 16 8 τρόμος καὶ ἔκστασις.

[42] Vgl. Phil 2 8; mußte hier nicht zwangsläufig der Gedanke an die Passion Christi geweckt werden? Man beachte Jes 53 8 (vgl. auch v. 12 in Hbr 9 28!) und sein Verständnis Act 8 33.

[43] Vgl. Kittel, ThWb., Bd. III, S. 501/4: ‚Sachlich bedeuten ἐπικαλεῖσθαι und κράζειν dasselbe'. Beide Worte sind völlig gleichwertige Wiedergaben des קָרָא des hebräischen Textes.

[44] Vgl. Phil 2 7: μορφὴν δούλου λαβών.

[45] Man vgl. Ps 115 9 (‚meine Gelübde will ich dem Herrn bezahlen') mit Ps 21 26 (‚meine Gelübde erfülle ich vor denen, die ihn fürchten'). Von diesem Psalm wissen wir mit Sicherheit, daß er christologisch verstanden wurde; auch bei dem Hbr, denn Kap. 2 12 bezieht er sich sogar in besonderer Weise auf v. 23. Dieser Vers und sein Kontext ist Ps 115 9ff. zutiefst verwandt. — Vgl. auch ἐλεήμων mit Hbr 2 17 (sonst nur noch Mt 5 7); νήπια Ps 114 6 mit Hbr 5 13; θύσω θυσίαν αἰνέσεως Ps 114 8 mit Hbr 13 15; ἐν τῇ ἐκστάσει Ps 115 2 mit Mc 14 33. Auch letztere Beziehung will beachtet sein! Soll man von einem zufälligen Geschehen sprechen, wenn die späteren Übersetzer Aquila und Symmachus zur Wiedergabe der obigen Wendung Ps 115 2 in ihren Übersetzungen jeweils einen der eigentümlichen Begriffe aus Mc 14 33 verwenden? Ersterer umschreibt ἔκστασις mit ἀδημονεῖν, letzterer mit θαμβεῖσθαι. Es ist ein höchst merkwürdiges Zusammentreffen (vgl. Kittel, ThWb.,

Leser auf jeden Fall vertraut. Wie leicht konnte da der Psalm als weissagendes, göttliches Zeugnis verstanden und mit Christus und seiner Passion in Verbindung gebracht werden!

Act 2 24 wird von Christus bezeugt, daß ihn Gott auferweckt hat, ‚indem er die Wehen des Todes löste (λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου), wie es denn nicht möglich war, daß er von ihm festgehalten würde'. Die Wendung ὠδῖνας τοῦ θανάτου finden wir im Psalter nur Ps 17 5 und Ps 114 3). An der besagten Stelle der Apostelgeschichte beherrscht das messianisch verstandene ATliche Schriftwort die Ausführungen (vgl. Act 2 17 ff. 2 25 ff.). Die Herkunft der Wendung aus dem Sprachgut des Psalters ist somit klar. Man wird auch nicht die Frage stellen dürfen, aus welchem der beiden Psalmen der Ausdruck entlehnt wurde, weil der Verfasser der Apostelgeschichte sicher hier wie dort ausgezeichnet Bescheid wußte. Wenn aber jenes Fragment auf das Christusgeschehen bezogen wurde, dann gewiß auch unser Ps 114/115, denn er forderte das Erfüllungsdenken der Urgemeinde wie kein anderer heraus[46].

Rückblickend auf unsere Untersuchung können wir daher getrost die Feststellung treffen, daß der Hbr in seiner Darlegung cp 5 7 unmittelbar von diesem alttestamentlichen Gebet abhängig ist. Damit hoffen wir zu einer allen anderen Erklärungsversuchen vorzuziehenden Lösung der Problematik dieses Textes gelangt zu sein. So wie die Evangelisten in heiliger, anbetender Scheu für das Gebet Jesu in Gethsemane

Bd. III, S. 7/6 ff.; Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, 2 Bde., Oxford 1867—74). Oder enthält dieser Tatbestand doch auch einen verborgenen Hinweis auf eine damals vorhandene Beziehung zwischen dem genannten Psalm und der in der urchristlichen Gemeinde gepflegten Gethsemane-Überlieferung? G. Bertram (Kittel a. a. O. S. 7/11 ff.) neigt offenbar dieser Möglichkeit zu, wenn er erklärt: »Das christologische Verständnis dieser alttestamentlichen Aussagen, das in der Gethsemanegeschichte bereits vorauszusetzen ist, sieht in ihnen nicht nur den gegebenen Ausdruck für die psychische Verfassung Jesu in der Stunde von Gethsemane, sondern findet durch diese in der alttestamentlichen Offenbarung geprägten Formen (vgl. besonders Ps 115) auch Gethsemane als Offenbarungsszene gekennzeichnet«. G. Bertram ist der einzige, der Ps 115 bei aller Zurückhaltung mit der Gethsemaneszene der synoptischen Überlieferung verknüpft. Diese gesonderte Fragestellung, ob die Synoptiker auch auf Ps 114/115 gründen, verdient freilich eine eigene, ausgiebige Untersuchung, wenn sie aber schon von einem so anerkannten Forscher allen Ernstes fest ins Auge gefaßt wird, dann verlangen wir dies erst recht, daß der Psalm als Grundlage für Hbr 5 7, diese wichtige Parallelüberlieferung, anerkannt und als Schlüssel für die dortigen Auslegungsprobleme angesehen wird.

[46] Auch Paulus nimmt an zwei Stellen seiner Briefe Ausdrücke auf, die beweisen, daß der Psalm gleichfalls unmittelbar in seinem theologischen Gesichtskreis lag (Rm 3 4: Ps 115 2 πᾶς δὲ ἄνθρωπος ψεύστης; II Cor 4 13: Ps 115 1 ἐπίστευσα διὸ ἐλάλησα). Die Zitate sind beide Male neutralen Inhalts und entbehren einer christologischen Auswertung. Aber sie wird man in jenen gedanklichen Zusammenhängen auch nicht erwarten dürfen. Hingegen dürfen wir hervorheben, daß der Psalm die über das gewöhnliche Maß hinausgehende Aufmerksamkeit des Apostels besaß, wenn er so, aufs Ganze gesehen, sachlich unbedeutende Wendungen einfließen lassen konnte.

das Schriftwort des Psalters übernehmen (Ps 41 6 in Mc 14 34 und Mt 26 38; Ps 6 4 in Joh 12 27), so auch der Verfasser des Hebräerbriefes: er gründet auf Ps 114/115. Er bedient sich seiner zur Beleuchtung und Vertiefung der Passion Christi, weil er von dem martyrologischen Inhalt des Psalms beeindruckt ist. Nicht anders ergeht es später der Märtyrerkirche, die gleichfalls auf ihn zurückgreift, um ihn ihrer Lage entsprechend für das Martyrium der Christen in Anspruch zu nehmen[47].

Korrektur-Nachtrag (23. 2. 55):

In dem vor kurzem erschienenen Beitrag von M. Rissi (Die Menschlichkeit Jesu nach Hbr 5 7 und 8, in: Theol. Zeitschrift d. Univ. Basel, 1955, H. 1, S. 28ff.) liegt eine willkommene Ergänzung der obigen Arbeit vor, soweit die Aussagen umfassend in die Theologie des Hebräerbriefes eingebaut werden. Verschiedene Erklärungen der Einzelfragen befriedigen aber nicht: sowohl von unserer besonderen Deutung des Textes her als auch von der Beachtung des allgemeinen Zusammenhangs aus. Das tiefe menschliche Verständnis des Lebens und Leidens Jesu (am schönsten belegt in Hbr 2 9, wenn das von M. Rissi für ursprünglich angenommene χωρὶς θεοῦ zutreffen sollte) spricht nicht nur für εὐλάβεια = Angst, sondern auch für eine bewußte Beziehung dieses Abschnitts zum Geschehen in Gethsemane. Was Hbr 4 15 von Jesus ausgesagt wird, seine Schwachheit, daß er versucht wurde, wird 5 7 mit einem konkreten Beispiel belegt. Wenn ausdrücklich davon die Rede ist, daß Jesus Gehorsam lernen mußte, so ist offenbar seine Lage als die eines Angefochtenen vorausgesetzt. Es ist also nicht die eines Fürbitters für die Sünde der Menschen. Nehmen wir an, daß mit δεήσεις τε καὶ ἱκετηρίας ein formelhafter Ausdruck vorliegt (vgl. Rissi a. a. O. S. 37), so ist es unwahrscheinlich, daß mit der Partizipialbestimmung δυνάμενον σῴζειν αὐτόν usw. schon wieder eine beiläufig traditionelle, nichtssagende Aussage eingearbeitet wurde (vgl. aber a. a. O. S. 39). Wie auch M. Rissi nicht umhin kann zu vermuten (S. 37, 39), liegt hier aller Wahrscheinlichkeit nach ein einheitlicher, vorgeformter Stoff zugrunde. Mit Ps 114/115 hoffen wir ihn richtig bestimmt zu haben. A. Strobel.

[Abgeschlossen am 5. November 1953]

Miszelle zu Act 20 41.

Welche Situation im Leben des Paulus schwebte dem Verfasser der Pastoralbriefe vor, als er den I Tim verfaßte? Danach fragt Chr. Maurer (ThZ 3, 1947, 321ff.). Maurer findet diese Situation in Act 20 5, falls man dort mit der ägyptischen Rezension, Koine, E und anderen προσελθόντες (statt προ —) liest; dann könne man so verstehen, daß sich die genannten Begleiter (also auch Timotheus) nicht bei Paulus in Mazedonien befanden, sondern von irgendwo in Asien dem aus Europa zurückkehrenden Apostel entgegenzogen. So habe der Verfasser der Past die Stelle gelesen. Die Diskrepanz mit den Angaben des II Cor habe er nicht bemerkt. Auf M.s Hypothese als solche ist hier nicht einzugehen. Die Angabe des Textbefundes bedarf aber einer Ergänzung. Im vorangehenden v. 4 findet sich bei der überwiegenden Mehrzahl der Zeugen der Passus ἄχρι (μέχρι) τῆς Ἀσίας. Dieser schließt das Verständnis aus, diese Begleiter seien erst in Asien »herzugekommen«. Der Verfasser der Past müßte den Text also in einer Fassung gelesen haben, welche v. 4 ohne den genannten Passus und v. 5 mit προσελθόντες bot. Diesen Text bieten fast nur S B*. Die handschriftliche Grundlage für die Hypothese ist also sehr schmal.

Pfaffhausen bei Zürich Hans Conzelmann

[47] Vgl. Origenes, Exhort. 28f.; Cyprian, Ep. 6,2; 10,2; 74,4; Test. III, 16; Ad Fort. 12.

NOTIZEN

Die Übersetzung des NTs von Ludwig Albrecht[1] ist nach dem Tode des Verfassers vom Verlag in neuer Auflage »mit Ausnahme von nötigen kleinen Korrekturen und Ergänzungen unverändert« herausgebracht worden. Der Verf. war bestrebt, »die griechische Grundschrift in klarem, gemeinverständlichem Deutsch wiederzugeben, in einem Deutsch, wie es heute gesprochen und überall verstanden wird«. Die griechische Textgrundlage bildet, was man auch im Hinblick auf das Erscheinungsjahr der ersten Auflage dieser Übersetzung (1920) schwer begreiflich finden wird, die v. Sodensche Ausgabe des NT. Der Übersetzung ist ein Apparat mit kurzen sachlichen Erläuterungen beigegeben, der stellenweise gar nicht geringen Umfang hat. Ebenso sind den einzelnen Schriften Einleitungen mit kurzen Hinweisen über Verfasser, Abfassungsverhältnisse usw. vorausgeschickt. Am Ende stehen eine Zeittafel, ein Überblick über die Entstehung des NT und über die handschriftliche Überlieferung, ein (sehr knappes) Wort- und Namensverzeichnis, und schließlich ein sehr nötiges Verzeichnis der synoptischen Parallelen, das den Mangel von Querverweisungen am Rand der Übersetzung einigermaßen ersetzen kann. Der Standpunkt des Verf. wird durch die Übersetzung von Rm 3 26 charakterisiert »daß er auch (aus Gnaden) den rechtfertigt, der Glauben hat wie Jesus«. Und durch die Erläuterung dazu ». . . wie hier Rm 3 26, so fasse ich auch überall in den paulinischen Briefen in den Ausdrücken *pistis Iesu Christu*, *pistis Christu*, *pistis Iesu* den Genetiv nicht objektiv, sondern subjektiv«. Die begleitenden Überlegungen könnten an die Betonung des »inneren Lebens Jesu« in einer vergangenen Periode der Theologie erinnern, aber sie entspringen der Bindung des Verf.s an das Gemeinschaftschristentum.

Seit 1951 ist in schmalen Heften (Pamphlets) eine kurze kommentierte Ausgabe der King James Version für amerikanische Leser im Erscheinen[2]. Der alttestamentliche Teil wird von J. A. Bewer, der neutestamentliche von F. C. Grant betreut. Herr Grant schreibt mir darüber: »Dieser kleine Kommentar beruht auf der King James Version, die natürlich recht alt, aber doch noch bei den gewöhnlichen Bibellesern hier in Amerika beliebt ist. Unser Ziel ist, solchen Bibellesern die moderne Auffassung und Auslegung der Schrift zugänglich zu machen. Der Kommentar erscheint in einzelnen Teilen, in Heftform. Aber wenn er vollständig sein wird, will der Verlag ihn auf dünnem Papier vielleicht in drei Bänden, zwei für das AT, einen für das NT, drucken. In dieser Form, so hoffen wir, wird er eine Zeitlang ein Standard Work für Lehrer in Sonntagsschulen und Bible Classes und allgemein für Laienkreise sein«. Das mir vorliegende Heft (Nr. 7 der Reihe) enthält das 1952 erschienene Markus-Evangelium mit einleitenden Kapiteln über 1. das NT, 2. die Evangelien und 3. Markus.

[1] Das NT in die Sprache der Gegenwart übersetzt und kurz erläutert von Ludwig Albrecht, 7. Aufl., Gießen u. Basel (Brunnen-Verlag) 1953, 728 S. — Über diese und andere heute in Gebrauch befindliche deutsche Übersetzungen unterrichtet gut das empfehlenswerte Buch von Wilh. Michaelis, Übersetzungen, Konkordanzen, Konkordante Übersetzung des NT, Basel (H. Majer) 1947.

[2] Harper's Annotated Bible Series Nr. 7: The Gospel of Mark in the King James Version with Introductions and Critical Notes by Fr. C. Grant, New York (Harper & Brothers Publ.) 1952, 72 S.

Unter der Übersetzung findet sich die Erklärung in Form von Fußnoten, die meist die Hälfte oder doch ein Drittel der Seite in Anspruch nehmen.

Einen revidierten Text der ungarischen Übersetzung des NT (von K. Karolyi) hat die Bibelkommission des Rates der Evangelischen Kirchen in Ungarn in den Jahren 1951—1952 als Probeausgabe vorgelegt[3]. Er ist dazu bestimmt, die alte Karolyi-Bibel zu ersetzen. Der Kommission gehörten unter dem Vorsitz von Prof. Jos. Pongrász von der reformierten Theol. Hochschule in Pápa Mitglieder der reformierten und lutherischen Hochschulen bzw. Fakultäten in Budapest, Debrecen, Sopron und Sarospatak, ferner Geistliche und Schriftsteller an. Für die Übersetzung wurde der Nestle-Text zugrundegelegt. »An solchen Stellen aber, wo infolge des allgemeinen Gebrauches die Weglassung des Textus Receptus Wortlauts (d. h. der Karolyi-Bibel) für den ständigen Bibelleser oder die Liturgie eine augenfällige Änderung bedeutet hätte, veröffentlichte die Kommission den gewohnten Wortlaut zwischen Gedankenstrichen oder in Fußnoten. Die Kommission vermied den Gebrauch archaistischer Coniugations- und Satzstellungsformen«. Man ersieht aus diesen Bemerkungen der Vorrede, daß die Probleme der Bibelübersetzung in allen Ländern die gleichen und heute wieder überall stark in Fluß sind. Davon zeugen in Deutschland die jahrzehntelangen Bemühungen um eine Revision der Lutherbibel und die gerade letzthin darüber neu entbrannten Kontroversen. Man kann die ungarischen evangelischen Christen nur dazu beglückwünschen, daß das große Werk in enger Zusammenarbeit der reformierten und der lutherischen Kirche rasch und glücklich vollendet wurde.

Die erste Lieferung eines umfassenden Hilfsmittels zum Studium des tschechischen AT und NT legen M. Bič und J. B. Souček im Auftrag der Prager Evangelisch-Theol. Fakultät vor[4]. Es handelt sich um eine Konkordanz, die den gesamten Sprachschatz der Kralicer Bibel von 1613 erfassen soll. Wegen der grundlegenden kulturellen Bedeutung dieser Bibel für den böhmischen Raum bedeutet das neue Unternehmen, an dem mehr als 250 Mitarbeiter beteiligt sind, auch eine wesentliche Förderung in linguistischer Hinsicht. Die Konkordanz verspricht also, ein erstrangiges wissenschaftliches Hilfsmittel zu werden. Sie wird als Anhang auch hebräisch-tschechische und griechisch-tschechische Indizes enthalten.

E. Fascher geht der Frage nach der theologischen Bedeutsamkeit der wichtigeren Varianten zum griechischen Text des NT nach[5]. Er zeigt, besonders an Beispielen aus Lc, Act, daß hinter dem 𝔚-Text ein bewußter theologischer Wille steht. Müssen wir diesen, weil er an den Wortlaut rührt, deshalb grundsätzlich ablehnen? Aber die alte Kirche hat die Verbreitung dieses Textes nicht gehindert und damit also offen gelassen, welcher Text der »geoffenbarte« sein soll, wofür wir ihr dankbar sein müssen.

---

[3] Az Ujszövetség Könyvei 1951/1952 = NT translatum a Commissione ad Revisionem exmissa Consilii Ecclesiarum Evangelicarum res ad Bibliam pertinentes in Hungaria regentis, editum a Conventu Generali Ecclesiae Helveticae Confessionis in Hungaria, Budapestini 1951/1952.

[4] Nová Velká Biblická Konkordance. Rediguji Th. Dr. Miloš Bič a Th. Dr. Josef B. Souček, Prag (1954) Edice Kalich, Sešit 1 = A — Bezbožný, 80 Seiten.

[5] Erich Fascher, Textgeschichte als hermeneutisches Problem, Halle (VEB Max Niemeyer Verlag) 1953, 108 S.

Es ist interessant, daß für Fascher offenbar der 𝔐-Text eine Sekundärform ist, worin ich ihm im Prinzip zustimmen möchte. Weitere Kapitel behandeln die übrigen Evv. und die Briefe. In einem besonderen Abschnitt beschäftigt sich F. mit den »irregulären Zusätzen« in den Evv., worunter er Zusätze versteht, die nicht als Lesart einer größeren Textgruppe anzusehen sind. Ebenso widmet er den alten und neuen Konjekturen seine Aufmerksamkeit und erläutert zum Schluß an der Apc, wie deren Anspruch auf Heiligkeit des Bibeltextes (22 10f.) gerade durch die Textgeschichte dieses Buches widerlegt wird.

E. v. Dobschütz hatte 1934 kurz vor seinem Tode seiner Neubearbeitung von E. Nestles »Einführung in das griechische NT« eine volkstümliche Darstellung an die Seite gestellt, um weitere Kreise mit der Geschichte der Bibel und ihrem Einfluß auf die Kultur (dieser Blickpunkt gibt dem Buch seine besondere Note) vertraut zu machen. Dieses Buch ist jetzt, in leichter Überarbeitung von A. Adam, neu erschienen[6]. Der Herausgeber konnte sich angesichts der umfassenden Studien des Verf., von denen dieses Buch nur eine Nebenfrucht war, auf eine berichtigende Durchsicht beschränken, hat aber die neuen Funde vom Toten Meer eingearbeitet. Vielleicht hätte doch auch die Bedeutung der Chester-Beatty-Papyri stärker hervorgehoben werden sollen.

Das Fehlen einer modernen Auflage des eben genannten Buches von Nestle-Dobschütz sucht der Verlag Vandenhoeck & Ruprecht durch eine deutsche Übersetzung der bekannten Darstellung von Frederick G. Kenyon weniger empfindlich zu machen[7]. Man muß sich bei diesem Buch gegenwärtig halten, daß es die ganze griechische Bibel betrifft, der auf das NT entfallende Raum also recht begrenzt ist, und ferner, daß es auch seinerseits nicht mehr ganz jung ist, denn das englische Original erschien 1936. Dies vorausbemerkt, kann man aber den Entschluß des Verlages nur begrüßen, da wohl auf längere Zeit nicht an ein deutsches Werk dieser Art gedacht werden kann. Auf Kenyons glänzend geschriebenes Buch hier einzugehen, erübrigt sich, zumal es oben Bd. 36, 1937, 301 noch von Lietzmann gewürdigt ist. Die Übersetzung von Dr. Bolewski ist flüssig und sachkundig, dagegen ist der Druck der griechischen Zitate durch zahlreiche Fehler, besonders in den Akzenten, schlimm entstellt: auf S. 138—140 zähle ich nicht weniger als 32 Versehen. Dies ist ein gegenüber dem Vorbild des Originals recht peinlich wirkender Abstand und eine ernsthafte Beeinträchtigung eines Buches, das man gern in der Hand des Studenten sehen möchte.

Die »Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete« ist mit ihrem zweiten Heft nunmehr in ihre endgültige Form gekommen[8]. Inzwischen hat der Verlag gewechselt, und das Papier, der

[6] Ernst v. Dobschütz, Die Bibel im Leben der Völker, 3. Aufl. in neuer Bearb. hrsg. von Alfred Adam, Witten (Luther Verlag) 1952, 239 S.

[7] Frederick G. Kenyon, Der Text der griechischen Bibel, Berechtigte Übers. aus dem Engl. von Dr. theol. Hans Bolewski, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1952, 166 S.

[8] Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete, 1951/52, Heft 1, Stuttgart (Verlag Kath. Bibelwerk), [1952] 196 S. — Heft 2 Düsseldorf (Patmos-Verlag), (1954) 219 S.

Druck sowie die Druckanordnung haben sich vorteilhaft verändert. Aber auch der Inhalt ist inzwischen dem näher gekommen, was in dem ersten Heft vor drei Jahren nur erst teilweise verwirklicht werden konnte. Geboten werden soll eine Bibliographie der Zeitschriften (wohlgemerkt nur dieser) mit Kurzreferaten über den Inhalt. Dadurch geht diese Bibliographie über die verwandten Hilfsmittel weit hinaus und wird sich, falls es gelingt, die nötige Zahl sachkundiger Mitarbeiter zu gewinnen und vor allem zu halten, zu einem ganz einzigartigen Hilfsmittel entwickeln. Der Herausgeber, Prof. Dr. Fridolin Stier von der Kath.-theol. Fakultät in Tübingen, fordert im Vorwort alle interessierten Kollegen an Orten mit geeigneten Bibliotheken zu ständiger Mitarbeit auf. Das Unternehmen ist nicht nur international, sondern auch interkonfessionell. Ständige Mitarbeiter waren in diesen Heften von evangelischer Seite z. B. die Tübinger Herren Karl Elliger und Ernst Fuchs. Die Liste der bearbeiteten Zeitschriften zeigt bisher rund 400 Nummern, und die Zählung der in den beiden ersten Heften bearbeiteten Aufsätze aus den Jahren 1948—1952 endet bei 2597. Man kann nur hoffen, daß es dem Unternehmen gelingt, sich durchzusetzen. An Wünschen seien folgende angemeldet: Berücksichtigung auch der Abhandlungsreihen der verschiedenen Akademien, der Veröffentlichungen der Mainzer Akademie, der »Vorträge und Schriften« der Deutschen Akademie der Wissenschaften in Berlin, der Wissenschaftlichen Zeitschriften der verschiedenen Universitäten in der DDR und vor allem auch die Berücksichtigung der Festschriften. Diese stellen zwar keine Periodica dar, sind aber ihrem sehr verschiedenen Inhalt nach jenen gleichzusetzen und entgehen der Aufmerksamkeit des einzelnen noch leichter als jene.

Um dem eben gerügten bibliographischen Mangel nach meinen Kräften abzuhelfen, notiere ich hier im einzelnen die Beiträge aus Festschriften und gesammelten Aufsätzen, soweit sie auf meinen Schreibtisch gekommen sind (vgl. das o. Bd. 43, 1950/51, 264 angezeigte Buch v. B. Metzger):

F. C. Grant wurde 1951 unter dem beherzigenswerten Titel »The Joy of Study« bei seinem 60. Geburtstag folgender Aufsatzband überreicht[9]:

Zunächst gibt S. H. Johnson eine kurze Würdigung von Leben und Werk Grants, der am Schluß des Bandes eine Bibliographie korrespondiert. Fr. W. Beare untersucht das Gleichnis vom Hochzeitsmahl Mt 22 1-14 p. unter dem Gesichtspunkt der Geschichte seiner Auslegung. Die schon bei den Evangelisten selbst beginnende Allegorisierung wird erst von Calvin aufgegeben. B. H. Throckmorton jun. behandelt das sehr aktuelle Thema »Die Lehre Jesu und der Pazifismus«. Es lassen sich weder direkt noch indirekt Aussagen Jesu über die Stellung zum Kriege ermitteln, wohl aber muß das Problem von seinem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe aus angegriffen werden. Es ist ein ethisches Problem und darf daher nicht im Sinn einer Gesetzlichkeit entschieden werden, die dem einzelnen die Verantwortung abnimmt. J. Knox sieht in dem nackt fliehenden Jüngling Mc 14 51 eine Vorwegnahme des nackt aus dem Grabe erstehenden Jesus. H. H. Graham geht den verschiedenen Formen von Gemeinschaft und Gemeinde in den christlichen Anfängen nach. Besonders berücksichtigt wird das Vorbild der jüdischen Gemeinschaftsformen und -vorstellungen. H. J. Cadbury, »Overconversion in Paul's Churches«: Ein instruktiver Versuch, Schwierigkeiten des Paulus in seinen Gemeinden, ja bestimmte Züge in der Theologie des Apostels selbst auf eine allgemeine Erscheinung religiösen Lebens zurückzuführen, wonach sich bei Bekehrungen leicht ein übermäßiger Aus-

[9] The Joy of Study, Papers on New Testament and related Subjects presented to honor Frederick Clifton Grant, ed. by Sherman E. Johnson, New York (Macmillan) 1951, 163 S.

schlag des Pendels ergibt. R. M. Grant, »The Wisdom of the Corinthians«: Die Beziehungen der Gemeinde von Korinth zum stoisch-kynischen Ideal des weisen Mannes und zu seiner Darstellung im Essenismus nach dessen Bild bei Philo und Josephus. Vielleicht hat der alexandrinische Jude Apollos bei der Übermittlung dieses Bildes eine Rolle gespielt. Ph. Carrington, »Saint Peter's Epistle«. Der Brief ist im Auftrag des Petrus durch Silvanus geschrieben. S. Temple, »Geography and Climate in the Fourth Gospel«. Die Situationsschilderungen des Joh. Evgl.s werden erläutert an den heutigen geographischen und klimatischen Verhältnissen. Cl. T. Craig, »Soma Christu«: Die wichtige Skizze des leider zu früh verstorbenen Verf. untersucht, unter dem heutigen Verständnis der paulinischen Anthropologie (Soma = Selbst, Person), die drei Anwendungsbereiche von Soma Christu: 1. Der Leib des Gekreuzigten, 2. Das Brot beim Herrenmahl und 3. Die Kirche. Bei der Frage nach der Herkunft der dritten Vorstellung wird gegen eine Rückführung auf die Gnosis (Aion-Spekulation) eingewandt, Paulus spreche zwar nicht rein metaphorisch von der Kirche als Leib Christi, erblicke aber in dieser Vorstellung doch nur ein Hilfsmittel, um die Verbindung des Gottesvolks mit Christus auszudrücken. M. S. Enslin, »Preaching from the New Testament: An Open Letter to Preachers«, mahnt dazu, die Gemeinden nicht ohne ein geschichtliches Verständnis des NT zu lassen. A. H. Forster, »Miracles and Adamman's Life of St. Columba«. A. Jeffery, »The Descent of Jesus in Muhammadan Eschatology«. A. D. Nock, »Sōtēr and Euergetēs« untersucht die beiden Titel im Hinblick auf ihre Verwendung für Männer der römischen Kaiserzeit. Es zeigt sich, daß sie auch außerhalb der kaiserlichen Sphäre für lokale Größen der Provinz und für höhere Beamte gebraucht werden können. Auch noch in nachkonstantinischer Zeit gibt es Beispiele dafür. »Wir müssen daraus schließen, daß Soter und Euergetes in politischer Hinsicht weder provozierend noch gefährlich waren«. Die Anwendung in christlicher Zeit und z. T. auf christliche Personen zeigt ebenso, daß der religiöse Gehalt der Titel nicht in einem gesteigerten Maße empfunden wurde.

Aus Anlaß des 75. Geburtstages von Gottlob Schrenk[10] sind von Eduard Schweizer seine auf Paulus bezüglichen Aufsätze aus z. T. entlegenen Publikationen zu einem handlichen Buch gesammelt worden.

Inhalt: Rabbinische Charakterköpfe in urchristlicher Zeit (1945), Die Geschichtsanschauung des Paulus auf dem Hintergrund seines Zeitalters (1932), Der Römerbrief als Missionsdokument (1933), Geist und Enthusiasmus (1934), Urchristliche Missionspredigt im ersten Jahrhundert (1948). — Der letztgenannte Aufsatz verficht im Anschluß an Wilh. Schmid gegen Dibelius wieder die Echtheit der Areopagrede. Ich muß mir vorwerfen, diesen zuerst in der Wurm-Festgabe erschienenen Aufsatz nicht gekannt zu haben, als ich meinen Beitrag zu den »Neutestamentlichen Studien für R. Bultmann« schrieb (s. u.). Schrenks Auffassung wäre mir bei meinem Versuch, die Eigenart der Areopagrede aus dem Typus der Missionsrede zu erklären, hochwillkommen gewesen.

Aus der stattlichen, vornehm ausgestatteten Dornseiff-Festschrift[11] nenne ich die folgenden Beiträge:

Hans Bardtke, »Die Paraschenrolle der Jes-Rolle I von Qumran«. Horst Kusch, »Studien über Augustinus. 1. Trinitarisches in den Büchern 2—4 und 10—13 der Confessiones«. (Der Zusammenhang zwischen B. 1—9 und 10—13 der Confessionen: Stufenweise entwickelter Aufstieg nach einem festen Schema des Heilsweges.) 2. »Der Titel Gottes 'dominus' bei Augustinus und Thomas von Aquino«. (Die Eigenschaft als dominus gefährdet die Unveränderlichkeit Gottes, da sie als Korrelat die Welt verlangt. Die Lösung der Aporie in De trinitate steht zeitlich vor der in De civitate.) M. Lambertz, »Die Toledoth in Mt 1 und Lc 3«. (Untersuchung der als unecht anzusehenden Stammbäume.) Herm. Sasse, »Sacra Scriptura — Bemerkungen zur Inspirationslehre Augustins«. (Die Vorgeschichte

[10] Gottlob Schrenk, Studien zu Paulus, Zürich (Zwingli Verlag) 1954, 148 S. = Abhdl. z. Theol. d. AT u. NT, hersg. von W. Eichrodt u. O. Cullmann, Nr. 26.

[11] Festschrift Franz Dornseiff, Zum 65. Geburtstag hrsg. von Horst Kusch, Leipzig (VEB Bibliographisches Institut) 1953, 384 S.

der augustinischen Inspirationslehre und ihre Problematik für Augustin.) Otto Seel, »Zur Vorgeschichte des Gewissensbegriffes im altgriechischen Denken«. (Die Schwartz-Zuckersche objektivierende Auffassung des Gewissens wird in Richtung auf ein Schuldbewußtsein schon im klassischen Griechentum korrigiert.) Nicht vergessen sei die Bibliographie Dornseiffs selbst mit 249 Nummern.

Dem führenden Neutestamentler in Holland, J. de Zwaan wurden bei seinem 70. Geburtstag »Studia Paulina«, herausgegeben von J. N. Sevenster und W. C. van Unnik, mit folgenden Beiträgen überreicht[12]:

C. K. Barrett, »Paul and the 'Pillar' Apostles«: »Säule« ist keine bloße Metapher, sondern steht in der Urgemeinde im Zusammenhang mit der eschatologischen Erwartung, die sich schon im Spätjudentum unter dem Bilde des neuen Tempels konkretisiert hat. Anerkennung und Begrenzung dieser Auffassung durch Paulus. M. Black, »The Text of the Peshitta Tetraeuangelium«: Der Peshitta-Text erweist sich als eine weniger starre Größe, als die Forschung bisher annahm. P. I. Bratsiotis, »Paulus und die Einheit der Kirche«: Die Hauptfaktoren der Einheit sind der Herr, der Glaube, die Sakramente, die Liebe. R. Bultmann, »Ignatius und Paulus«: Ignatius ist der einzige Vertreter des Glaubens als existentieller Haltung im nachpaulinischen Urchristentum. H. W. Clark, »Textual Criticism and Doctrine«: Untersuchung von dogmatisch bedeutsamen Lesarten in $\mathfrak{P}^{46}$. H. Clavier, »La Santé de l'Apôtre Paul«: Die körperliche Erscheinung und Konstitution nach den Apokryphen, der Apostelgeschichte, den Briefen. N. A. Dahl, »Die Messianität Jesu bei Paulus«: 1. Christos. Spuren der Bedeutung als Titel neben überwiegendem Gebrauch als Eigennamen; doch erhält Christos seinen Inhalt durch das, was Jesus Christus ist, nicht durch einen vorausgehenden Messiasbegriff. 2. Der Sprachgebrauch des Paulus ist gegenüber dem übrigen NT ein sehr fortgeschrittener. Das zeigt, daß er nicht von einer ererbten, sondern von einer bereits christlich interpretierten Messiasvorstellung ausgeht. 3. Ausgleich innerhalb der sonstigen Christologie des Paulus. C. H. Dodd, »Ἔννομος Χριστοῦ: I Cor 9 19-22«. Der Ausdruck ist ganz konkret als Gehorsam gegen die Gebote Christi zu verstehen, die durch die Jünger an die Kirche weitergegeben wurden. J. W. Doeve, »Some Notes with Reference to τὰ λόγια τοῦ θεοῦ in Rm 3 2«: Gegen Zahn-Kittel ist die Wendung auf die Verheißungen in der Schrift zu beziehen. A. S. Geyser, »Paul, the Apostolic Decree and the Liberals in Corinth«: Paulus konnte von dem Aposteldekret im Gal nicht sprechen, da er sich hier auf seinen Act 11 27—12 25 geschilderten Jerusalemer Besuch bezieht. F. W. Grosheide, »The Pauline Epistles as Kerygma«: Trotz ihrem theologischen Charakter gehören die Paulus-Briefe in die Linie des apostolischen Kerygma. J. Jeremias, »Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen«: Behandelt werden Rm 3—9 I Cor 8 1-13 Phil 2 6-11. T. W. Manson, »II Cor 2 14-17, Suggestions towards an Exegesis«: Die Verse gehören in die große zusammenhängende Ausführung, die den geschichtlichen Bericht 2 12f. von 7 5 trennt und in der Paulus zeigt, daß der Gläubige und speziell er selbst als das Werkzeug Christi ein Teilhaber des Christusgeschehens ist. Ph. H. Menoud, »L'écharde et l'ange satanique II Cor 12 7«: Keine Krankheit, sondern sein missionarisches Leiden, das in dem Ungehorsam seines jüdischen Volkes gipfelt. Bo Reicke, »Der geschichtliche Hintergrund des Apostelkonzils und der Antiochia-Episode, Gal 2 1-14«: Das veränderte Verhalten des Petrus in Antiochien gegenüber den Heidenchristen (= etwa 53/54) beruht auf einer taktischen Schwenkung der Urgemeinde seit dem Apostelkonzil (= etwa 48), die sie aus Furcht vor der steigenden Bedrohung durch das zelotische Judentum = οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς Gal 2 12 vollzog. G. Sevenster, »De Wijding van Paulus en Barnabas«: Act 13 1-3 keine Ordination im Sinne einer Übertragung von Amtsgnade, sondern Fürbitte und Segnung für einen durch den hl. Geist gegebenen Auftrag. J. N. Sevenster, »Some Remarks on the γυμνός in II Cor 5 3«: Kein körperverachtender, griechisch-platonischer Dualismus, sondern die Sehnsucht nach dem himmlischen Sein mit Christus steht hinter der Wendung. W. C. van Unnik, »Reisepläne und Amen-Sagen, Zusammenhänge und Gedankenfolge in II Cor 1 15-21«: Das scheinbar krause Gebilde von unverbundenen Sätzen erweist sich als wohlgeordnet unter drei Gesichtspunkten: 1.

[12] Studia Paulina in honorem Johannis de Zwaan septuagenarii, Haarlem (F. Bohn-Erben) 1953, VIII + 245 S.

Schluß a maiore ad minus, 2. Vorstellung eines Gerichtsverfahrens, 3. Alle Stichworte dieser Verse hängen irgendwie mit der Wurzel אמן zusammen. »Sehe ich recht, dann wird die Paulus-Forschung in der Zukunft ernstlich damit zu rechnen haben, daß der Apostel in seinem Denken das Aramäische gebraucht hat«. Den Beschluß macht eine Bibliographie der Schriften von de Zwaan.

Zum 70. Geburtstag R. Bultmanns erschienen »Neutestamentliche Studien«[13] mit folgenden Beiträgen:

N. A. Dahl, »Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt«: Auswertung von Beobachtungen aus der neutestamentlichen Briefliteratur zur Ermittlung bestimmter Schemata in der urchristlichen Predigt. T. W. Manson, »Preaching and Exegesis«: Kann die Predigt, die am Anfang der Überlieferung des Evangeliums gestanden hat, uns noch heute kraft der in ihr liegenden Tradition einen Beitrag zur Exegese des Evangeliums liefern? P. S. Minear, »Christian Eschatology and Historical Methodology«: Die modernen Erkenntnisse über die Bedeutung des eschatologischen Denkens im NT können nicht ohne Folgen für unsere historische Methode bleiben. A. N. Wilder, »Biblical Hermeneutic and American Scholarship«: Unterschiede in der europäischen und amerikanischen neutestamentlichen Theologie. O. Cullmann, »Die neuentdeckten Qumran-Texte und das Judenchristentum der Pseudoklementinen«: Verwandtschaft und Unterschiede zwischen dem Judenchristentum und dem jetzt auch durch die Qumran-Texte vertretenen Essenismus. Die im ganzen überwiegende Ähnlichkeit erklärt sich 1. aus der Bewahrung urgemeindlichen Gutes bei den Ebioniten, das seinerseits den Zusammenhang des Urchristentums mit dem esoterischen Judentum beweist; 2. aus einer zweiten späteren und direkten Beeinflussung des transjordanischen Judenchristentums durch die Essener, die nach 70 in jenem aufgegangen sind. K. Grobel, Σῶμα as 'Self, Person' in the LXX«: Das paulinische Verständnis von Soma hat eine Vorstufe in dem Sprachgebrauch der LXX. O. Michel, »Spätjüdisches Prophetentum«: Die Zeugnisse bei Josephus und den Rabbinen über das zeitgenössische Prophetentum lassen es als ein relativ vielgestaltiges erkennen. H. Schlier, »Das Denken der frühchristlichen Gnosis«: Die Gottes-, Welt- und Menschenerfahrung in der frühchristlichen Gnosis zeigt die in ihr erreichte Einheit von Denken und Leben. G. Bornkamm, »Das Doppelgebot der Liebe«: Die Markus-Überlieferung 12 28-34 zeigt deutlich Einflüsse hellenistisch-jüdischen Denkens: Betonung des Monotheismus, die Häufung von Vernunftbegriffen, die Kritik am Kultopfer. H. Clavier, Πέτρος καὶ πέτρα: Geschichte der Auslegung von Mt 16 18; das Wortspiel erfordert eine aramäische Vorlage und bei Petros ist nicht an einen Eigennamen, sondern an einen noch stark substantivischen Beinamen zu denken. E. Dinkler: »Jesu Wort vom Kreuztragen«: Sowohl im Hellenismus wie im Judentum gab es eine kultische Tätowierung als Eigentumsbezeichnung. Im Judentum wurde dafür das Taw — ein liegendes oder stehendes Kreuz — benutzt. Von daher kam das Kreuzzeichen als »Versiegelung« in den urchristlichen Taufbrauch. Auch das Jesuswort ist aus dieser durchlaufenden Tradition zu verstehen: »Nimm dein Taw-Zeichen auf dich = werde ein Knecht Gottes«. E. Fuchs, »Die vollkommene Gewißheit, Zur Auslegung von Mt 5 48«: Trotz der imperativischen Form darf der Satz nicht ethisch verstanden werden. Er will die menschliche Heilsgewißheit auf das Wissen um Gottes Vollkommenheit begründen. F. C. Grant, »Authenticity of Jesus' Sayings«: Die Erforschung der Evangelien hat ergeben, daß nicht historisches Interesse, sondern der Glaube der ältesten Christen für die Bildung der evangelischen Überlieferung verantwortlich ist. Die dadurch bedingte Unsicherheit in der historisch-kritischen Feststellung der Echtheit kann nicht der letzte Maßstab für die Authentizität der Jesusworte sein. R. Gyllenberg, »Die Anfänge der johanneischen Tradition«: Sie sind ebenso alt wie die synoptische Tradition, da das Joh aus einem Kreis von persönlichen Jüngern Jesu stammt. Diese kamen von dem Täufer zu ihm und bezeugen den gnostisierenden Charakter der Täuferbewegung. Ph. H. Menoud, »Remarques sur les textes de l'ascension dans Lc-Act«: Der Schluß des Evangeliums und der Anfang der Apostelgeschichte zeigen Interpolationen, die bei der Teilung der Bücher im 2. Jh. anläßlich der

[13] Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann, Berlin (Alfred Töpelmann) 1954, 304 S. = Beihefte zur ZNW, hrsg. von W. Eltester, Nr. 21.

Aufnahme in den Kanon erfolgten. Scheidet man sie aus, so gewinnt der Himmelfahrtsbericht Act 1 6 ff. einen einheitlichen Sinn: er entspricht der kirchlichen Situation seiner Zeit und unterstreicht, daß die letzte Erscheinung des Auferstandenen stattgefunden hat. H. Riesenfeld, »Tradition und Redaktion im Mc«: Trotz der formgeschichtlichen Erkenntnis, wonach die evangelische Überlieferung sich aus Einzelstücken zusammensetzt, muß für Verkündigung und Unterricht der ersten Gemeinden ein Gesamtbild des Lebens Jesu vorausgesetzt werden. Dieses spiegelt der Mc-Aufriß wider, wie die Kontrolle an den kerygmatischen Formeln der Act-Reden zeigt. Er wird aber durchkreuzt von einer anderen systematischen oder christologischen Gliederung, dem Ergebnis der theologischen Reflexion des Evangelisten. P. Schubert, »The Structure and Significance of Lc 24«: Das cpt ist in bewußter Steigerung der einzelnen Szenen aufgebaut und zwar beruht ihre literarisch und theologisch sich überbietende Wirkung auf dem Weissagungsbeweis, dessen Hervortreten im ganzen Doppelwerk ihn als Herzstück der lukanischen Theologie erweist. Diese ist biblischer Traditionalismus. H. v. Campenhausen, »Ein Witz des Apostels Paulus und die Anfänge des christlichen Humors«: Gemeint ist Gal 5 12, wo es sich selbstverständlich um sarkastische Übertreibung, nicht um Anspielung auf Einflüsse des Kybele-Kults handelt. H. Conzelmann, »Was von Anfang war«: Der I Joh steht zum Joh im gleichen Verhältnis wie die Past zu Paulus. Dieser fortgebildete Charakter johanneischer Theologie wird an der begrifflichen Verschiebung erläutert, die mit der Wendung ἀπ' ἀρχῆς gegenüber dem Ev. eingetreten ist. W. Eltester, »Gott und die Natur in der Areopagrede«: Das Doppelmotiv der καιροί und der ὁροθεσίαι in Act 17 26 hat die Offenbarung Gottes in der Natur zum Inhalt und ist in eine Traditionslinie einzustellen, die vom AT über das Spätjudentum bis in die Kirche reicht. Es dürfte Lukas aus dem Diasporajudentum durch die urchristliche Missionspredigt zugeflossen sein. E. Fascher, »Theologische Beobachtungen zu δεῖ«: Die LXX haben mit δεῖ den Gedanken einer göttl. Notwendigkeit übernommen. An ihm läßt sich der Unterschied israelitischer und griechischer Gottesauffassung entwickeln. Aus der jüdischen Apokalyptik gelangt δεῖ in das NT. Sein differenzierter Gebrauch in den vier Evangelien wird besonders für Joh und Lc untersucht. — J. Jeremias, »Die missionarische Aufgabe in der Mischehe I Cor 7 16«: Es handelt sich hier nicht um den Ausdruck einer Resignation, sondern sprachliche Parallelen erweisen, daß zu übersetzen ist: »Vielleicht nämlich kannst du . . .«. Paulus fordert also die Aufrechterhaltung der Ehe mit einem heidnischen Partner unter dem Gesichtspunkt der möglichen Bekehrung. E. Käsemann, »Das Formular einer neutestamentlichen Ordinationsparänese«: I Tim 6 11-16 ist nicht auf die Taufe, sondern auf die Ordination zu beziehen. Freilich nimmt die hier vorliegende Ordinationsverpflichtung ihrerseits auf das Taufbekenntnis Bezug. G. D. Kilpatrick, »Gal 2 14 ὀρθοποδοῦσιν«: Untersucht wird der Gebrauch des Wortes in den alten Übersetzungen, bei den Kirchenvätern und sein Vorkommen in Papyri, die der Verf. erstmalig beizieht. Es ergeben sich drei Bedeutungen: 1. gerade gehen; Gegensatz hinken; 2. auf dem rechten Weg sein; 3. schnurstracks auf etwas losgehen. In Gal 2 14 ist 2. vorzuziehen, ohne daß die anderen zwei Bedeutungen ausgeschlossen wären. W. G. Kümmel, »Verlobung und Heirat bei Paulus«: I Cor 7 36-38 ist von einem Brautpaar die Rede, wobei Paulus von seinen jüdischen Anschauungen aus die Verlobung der Heirat rechtlich gleichsetzt. Tritt diese Verlobung bei Christen unter eschatologische Gesichtspunkte, so kann Paulus raten, an dem bestehenden Zustand nichts zu ändern. Ergeben sich jedoch Schwierigkeiten, so ist Heirat keine Sünde. B. Reicke, »Die Gnosis der Männer nach I Ptr 3 7«: Man lese hier συγκληρονόμοι und interpungiere hinter γνῶσιν und τιμήν und erhält eine generelle Anweisung für das häusliche Leben der Männer unter christlichen Gesichtspunkten.

Die Sammlung der Aufsätze von Martin Dibelius hat sich leider nicht in einer einheitlichen Reihe ermöglichen lassen. Schon 1951 hat Heinrich Greeven die Aufsätze zur Apostelgeschichte herausgegeben[14]. So sehr man bedauern muß, daß es Dibelius nicht mehr gegönnt war, seine breit

[14] Martin Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte, hrsg. von Heinrich Greeven, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1951, 192 S. = Forsch. z. Rel. u. Lit. des AT u. NT, hersg. von R. Bultmann, NF. 42.

angelegte Arbeit an der Apostelgeschichte abzuschließen, so dankbar muß man für diese Aufsatzsammlung sein. Sie bietet doch wohl den wesentlichsten Teil dessen, was D. im Sinne hatte, und ist überhaupt bahnbrechend für ein neues, vertieftes Verständnis dieses wichtigen neutestamentlichen Buches. Aus dem reichen Inhalt seien nur die beiden größten Aufsätze, der über »Paulus auf dem Areopag« (1939) und der über »Die Reden der Apostelgeschichte und die antike Geschichtsschreibung« (1949) besonders erwähnt. Alles übrige ordnet sich diesen zentralen Arbeiten als wichtige Ergänzungen unter. Greeven hat dem Buche eine der Bedeutung des Gegenstandes angemessene sehr sorgfältige Betreuung zuteil werden lassen. Der Leser wird ihm für die Register, vor allem aber auch für die inneren Querverweisungen in den Aufsätzen selbst aufrichtigen Dank wissen. — Unter dem Titel »Botschaft und Geschichte«, 1. Bd., erschienen sodann 1953 die Aufsätze zu den Evangelien[15]. Hier sind eine Reihe größerer Abhandlungen, z. T. erstmalig in Deutschland, abgedruckt. Inhalt: Jungfrauensohn und Krippenkind, Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Ev. (1932). Die Bergpredigt, aus dem Englischen übersetzt (1940). Die dritte Bitte des Vaterunsers (1940). Das soziale Motiv im NT (1934). Joh 15 13: Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannes (1927). Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und Johannes-Evangeliums (1918). Das historische Problem der Leidensgeschichte (1931). Gethsemane, aus dem Englischen (1935). Judas und der Judaskuß (1939). Herodes und Pilatus (1915). Evangelienkritik und Christologie, aus dem Englischen (1935). Der letzte Aufsatz, ein Beitrag zum »5. Evangelisten«, ist ein Außenseiter: Individualismus und Gemeindebewußtsein in Joh. Seb. Bachs Passionen (1948). — Als den wichtigsten aller dieser Aufsätze empfinde ich den über die Evangelienkritik und die Christologie. Er wird in einer feinfühligen, die Diktion des Verf. spürbar machenden Rückübersetzung von H. W. Bartsch geboten. Dibelius legt in ihm nicht weniger als seine theologische Konzeption vor und er zeigt, wieso eine solche sich in seiner ganzen »formgeschichtlichen« Arbeit auswirkt. Die Einheit der Verkündigung des NT wird an der gegensätzlichen Christologie des Paulus und der Evangelien aufgewiesen. Paulus faßt das irdische Leben Christi als die Tat der Erniedrigung auf und nur die Tatsache als solche, nicht die Einzelheiten dieses Lebens interessieren ihn. Umgekehrt ist es das Anliegen der Evangelien und der vor ihnen liegenden Tradition, an diesen Einzelheiten die Hoheit der Gestalt Jesu deutlich zu machen. In der Geschichte eines irdischen Menschen begegnet der Christus, die Offenbarung Gottes. Und so kommen die Evangelisten und ihre Vordermänner, von der Geschichte her zur Offenbarung fortschreitend, zu dem gleichen Ziel wie Paulus, der umgekehrt den Weg der Offenbarung zur Geschichte beschreibt. In der Doppelheit dieser Gesichtspunkte, die unauflöslich ist, liegt das Geheimnis der Kirche und der Theologie.

Die Einleitung in das NT von W. Michaelis[16] erschien, nachdem sie lange vergriffen war, soeben wieder in stark überarbeiteter Fassung. Die

[15] Botschaft und Geschichte, Ges. Aufsätze von Martin Dibelius, 1. Bd.: Zur Evangelienforschung in Verbindung mit Heinz Kraft hrsg. von Günther Bornkamm, Tübingen (Mohr) 1953, 8 + 380 S.

[16] Wilhelm Michaelis, Einleitung in das NT, 2. umgearbeitete Aufl., Bern (B. Haller) 1954, XIII + 402 S.

unveränderte Grundhaltung des Buches stellt es unmittelbar neben die Einleitung von Feine-Behm, deren letzte Auflage hier in Bd. 43 (1950/51), S. 267 angezeigt wurde. Auch Michaelis beantwortet die schwebenden Fragen der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft in konservativem Sinne. Ich greife nur ein Beispiel heraus. Der Jakobusbrief ist vor dem Übergang der Mission an die Heiden, d. h. vor Paulus, von dem Herrenbruder geschrieben worden. Doch kommen Michaelis bei dieser Auffassung wenigstens an einem Punkte, dem sprachlichen, Bedenken. Er löst sie mit Hilfe der auch anderweitig, z. B. beim I Ptr, beliebten Auskunft, Jakobus habe sich eines griechischen Schreibers bedient, und er möchte diesen mit G. Kittel unter den zur Urgemeinde gehörigen hellenistischen Judenchristen suchen. Aber ist man damit nicht schon soweit, in Jakobus allenfalls eine Quelle zu sehen? Gegen Alands kanonsgeschichtliche Einwendungen macht M. geltend, die »anspruchslose, obschon autoritative Art, in der der Verf. auftritt«, sei einer Verbreitung seines Briefes über den Kreis der ursprünglichen Empfänger hinaus nicht günstig gewesen. Man wird dieses Argument nicht sehr eindrucksvoll finden, und die paradoxe Charakteristik des Jakobus zeigt doch wohl, daß der Kritik hier der Abschied gegeben wird zugunsten eines Festhaltens an der Tradition um jeden Preis. Doch sei im übrigen das mit Dank bezeugt, daß uns M. ein überaus nützliches Buch geschrieben hat, weil er auch von ihm abgelehnte Ansichten ausführlich wiedergibt und überhaupt über die neuere Diskussion gut informiert.

An welchen Leserkreis will sich Martin Albertz mit seinem großen, die neutestamentliche Einleitungswissenschaft und Theologie zusammenfassenden Werk[17] wenden? Hat man sich von dem hieratischen Stil und der feierlichen Symmetrie des Inhaltsverzeichnisses — »§ 26 das Christuszeugnis der heiligen Kirche: 1. das Christuszeugnis der Throngenossen des kommenden Christus, 2. das Christuszeugnis der Bevollmächtigten des erhöhten Christus, 3. das Christuszeugnis der Christusmärtyrer« usw. — etwas erholt, so findet man, daß der Inhalt selbst ganz irdisch anmutet. Man wird z. B. in Bd. I 2, S. 45ff. über das antike Briefwesen belehrt in einer Breite, die sich keine »Einleitung« sonst gestatten kann. Besonders interessiert die Unterscheidung, die Albertz zwischen dem semitischen und dem hellenistischen Brief macht, aber er stellt hier für jenen nur alttestamentliche, also keine zeitgenössischen Beispiele auf, und erwähnt die für Paulus grundlegende Beobachtung Lohmeyers (ZNW 26, 1927, 158ff.) nicht, daß sein in zwei Sätze geteiltes Schema des Präskriptes eben auf den semitischen Brief zurückgeht. Mit dieser Bemerkung komme ich auf das eigentliche Problem dieses Werkes. Es ist ohne jede sichtbare Beziehung auf die Literatur geschrieben, kein Buchtitel wird genannt, keine fremde Ansicht wird vorgeführt. Zu uns spricht nur der Verf. selbst und auf eine

[17] Mir liegen vor: Martin Albertz, Die Botschaft des NTs. I. Bd.: Die Entstehung der Botschaft, 2. Halbbd.: Die Entstehung des apostolischen Schriftenkanons, Zollikon-Zürich (Evang. Verlag 1952), 502 S. II. Bd.: Die Entfaltung der Botschaft, 1. Halbbd.: 1. Die Voraussetzungen der Botschaft, 2. Der Inhalt der Botschaft: Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus. Zollikon-Zürich (Evang. Verlag) 1954, 315 S. — Der erste Halbband des I. Bd. erschien bereits 1946 im Wichern Verlag Berlin-Spandau und in einem Neudruck 1947 im Evang. Verlag Zollikon-Zürich.

Diskussion verzichtet er fast ganz, als gäbe es nicht auf Schritt und Tritt Fragen philologischer, historischer, theologischer Art im NT, um die auch andere als er mit heißem Bemühen gerungen haben. Und wo eine — seltene — Diskussion zu bemerken ist, wie z. B. S. 257f. bei der Frage nach dem Verhältnis des Paulus zu den Uraposteln, da wird nicht eigentlich argumentiert, sondern dekretiert. Aber nicht genug: es fehlt nicht nur die Beziehung auf die Literatur, es fehlt ebenso auch die Beziehung auf die Quellen selbst. Zwar werden häufig Hinweise auf das NT gegeben, bei Stellen aus den Synoptikern sogar unter Voranstellung von Buchstaben, die die Herkunft aus den synoptischen Quellen andeuten sollen. Aber daß eine Dokumentation aus den Quellen die Anschauung des Verf. lebendig machte, kann ich nicht finden. Damit muß die eingangs gestellte Frage wiederholt werden. An wen wendet sich der Verf.? An die Gemeinde? Man könnte das aus dem Fehlen des gelehrten Apparates folgern wollen. Aber was interessiert die Gemeinde die Frage des antiken Briefformulars und dergleichen? Ist es ein Buch für Studenten, also ein Lehrbuch? Sicherlich nicht, dafür fehlen ihm alle Merkmale eines solchen. So bleibt nur übrig anzunehmen, daß Albertz sich an seine Fachgenossen wenden will, und diese kann ich mir in der Tat allein als seine Leser vorstellen. Sie werden spüren, daß hinter seinem monologischen Verfahren eine große gelehrte Arbeit steht, freilich auch eine große Eigenwilligkeit. — Da das Wort Eigenwilligkeit gefallen ist, möchte ich bei dieser Gelegenheit auch von der Eigenwilligkeit der Herren Verleger sprechen. Es wird bei Büchern auf dem Kontinent, besonders im deutschen Sprachgebiet, immer mehr die Regel, daß keine Kolumnentitel und daß Anmerkungen, falls überhaupt, im Nachtrag beigegeben werden. Offenbar ist das ideale Erscheinungsbild eines Buches der Roman! Wie lästig dies bei einem vierbändigen Werk wie dem vorliegenden ist, besonders wenn der Verf. bei inneren Verweisungen nicht nach Seiten, sondern nach Abschnittsziffern zitiert, die man erst vorn nach dem Inhaltsverzeichnis auf Seitenzahlen umstellen muß, wird jeder Benutzer mit Ärger empfinden.

Das kleine, populär gehaltene und frisch geschriebene Buch von A. Hunter[18] will an einer repräsentativen Auswahl von neutestamentlichen Schriften das überall zu spürende einigende Band aufzeigen. Es soll eine synthetische Studie im Gegensatz zu der früher beliebten analytischen Methode sein, bei der dem Forscher die Teile in der Hand blieben, ohne daß eigentlich noch klar wurde, was sie miteinander verband. Dabei verzichtet der Verf. keineswegs auf die Ergebnisse der historisch-kritischen Arbeit und will die einzelnen Autoren des NT durchaus als geschichtliche Individualitäten nehmen. Am Kerygma, am Kirchenbegriff und an der Soteriologie wird die übereinstimmende Haltung dieser Autoren (Paulus, Synoptiker, Johannes, I Petrus-, Hebräerbrief) gezeigt, die sämtlich Gottes Handeln mit der Menschheit als Heilsgeschichte auf Christus zulaufen lassen. So sehr dem Verf. im allgemeinen recht zu geben ist, so finde ich doch nicht, daß es ihm gelungen ist, diese Einheit aus einem wirklich

[18] Archibald M. Hunter, Die Einheit des NT, München (Kaiser-Verlag) 1952, 99 S. Aus dem Engl. übers. von Kurt Emmerich = Beitr. z. Ev. Theol., hrsg. von Ernst Wolf, Band 17.

geschichtlichen Verständnis herauswachsen zu lassen. Und besonders muß seinem vergleichsweise ausführlichen Abschnitt über die Stiftung der Kirche durch Jesus widersprochen werden. Der Verf. verfährt hier — übrigens ohne Mt 16 18 einzubeziehen — mit einer Sicherheit, die ich nicht gerechtfertigt finde, jedenfalls nicht dadurch, daß man die doch reichlich vorhandenen Gegenstimmen durch den Hinweis auf »die große Zahl der verläßlichen und verständigen Forscher« (S. 46) zum Schweigen bringt.

G. Eichholz[19] nimmt das Beieinander der Paulusbriefe und des Jakobusbriefes im neutestamentlichen Kanon als theologisches Problem auf. Er sucht die Lösung unter dem Gesichtspunkt, daß der Jakobusbrief, aus nachpaulinischer Situation stammend, Paulus gegen einen erstarrenden Paulinismus verteidige und damit zugleich uns die Frage stelle, ob wir Paulus richtig verstehen.

Die Kommentare sind in den seit dem Neuerscheinen der ZNW veröffentlichten Notizen leider zu kurz gekommen. Das soll jetzt nachgeholt werden. Ich beginne mit dem Römerbrief-Kommentar von A. Nygren[20]. Der Lunder Bischof und Professor für systematische Theologie hat mit diesem Buch ein neues schwedisches Kommentarwerk zum NT eingeleitet: »Tolkning av Nya Testamentet«. In dem Hinweis darauf von Olaf Moe in der ThLZ 74 (1949), 362f. wird erwähnt, daß außer dem schwedischen Original von Nygrens Buch H. Odebergs Auslegung der Korintherbriefe erschienen war. Die weiteren Bände waren wie folgt verteilt: Mt = Nygren, Mc Lc = Fridrichsen, Joh = Odeberg, Act = Fridrichsen. Man liest dieses Programm heute mit Trauer im Herzen um Fridrichsen, der uns in den von ihm übernommenen Teilen so viel hätte sagen können, was nun mit ihm ins Grab gesunken ist. Der Römerbrief-Kommentar ist von Frau Irmgard Nygren ins Deutsche übersetzt worden. Er steht seiner Anlage nach in der Mitte zwischen dem Göttinger »Neuen Testament Deutsch« und den größeren wissenschaftlichen Kommentaren. Der Gebrauch von griechischen Wörtern ist nicht ausgeschlossen, aber das Bestreben ist deutlich, die Auslegung durch klare und einprägsame Entfaltung auch für Leser zugänglich zu machen, die nicht unbedingt Fachleute sind. Auch der, welcher wissenschaftlich mit der Auslegung Nygrens arbeiten muß, wird diese ihre eben hervorgehobenen Eigenschaften dankbar begrüßen. Die Auslegung erfolgt ganz von innen her, d. h. aus dem Zusammenhang des Briefes selbst,und aus Nygrens Kenntnis der Theologie des Paulus heraus. Zentral ist für ihn die Lehre von den zwei Äonen, die Paulus 5 12ff. unter dem Gegensatz Adam — Christus entwickelt, und er weiß von daher das Thema des Römerbriefes von der Gerechtigkeit aus Glauben in seiner streng geschlossenen Durchführung begreiflich zu machen.

Im Göttinger Bibelwerk »Das Neue Testament Deutsch« hat der Herausgeber der Reihe, Paul Althaus, seine Erklärung des Römerbriefs neu ausgehen lassen[21]. Der Text dieser bekannten und mit sicherem Ver-

[19] Georg Eichholz, Jakobus und Paulus. Ein Beitrag zum Problem des Kanons, München (Kaiser-Verlag) 1953, 51 S. = Theol. Existenz heute, NF. 39.

[20] Anders Nygren, Der Römerbrief, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1951, 324 S.

[21] Paul Althaus, Der Brief an die Römer, übers. u. erklärt, 7. Aufl., Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1952, 129 S. = Das NT Deutsch, Teilband 6.

ständnis geführten Auslegung ist gegenüber der letzten Ausgabe nur noch geringfügig gewachsen, obwohl an Literaturnachträgen und Berücksichtigung von neueren Erörterungen nichts versäumt wurde, so daß nun wohl dieses Buch seine endgültige Form erhalten haben dürfte.

Völlig neu präsentiert sich ein anderer Band dieser Reihe, die Johanneserklärung von H. Strathmann[22]. Die frühere Bearbeitung von Friedrich Büchsel ist damit ganz ersetzt worden. Das neue Buch ist genau 100 Seiten stärker als das alte, wobei allerdings ein Bogen für das diesem Band ausnahmsweise beigegebene Namen- und Sachregister, bearbeitet von G. Holzhey, in Anschlag zu bringen ist. Es war wohl unvermeidlich, daß die sehr konservative, noch den johanneischen Jesus unter psychologische Erwägungen rückende und das religionsgeschichtliche Material beiseite schiebende Erklärung Büchsels nicht überarbeitet, sondern durch eine ganz selbständige neue ersetzt wurde. Strathmann kommt nach einer gründlichen, alle literarischen und religionsgeschichtlichen Fragen erörternden Einleitung zu dem exegetischen Gesichtspunkt, das Evangelium nach dem »Prinzip der kerygmatischen Stilisierung« zu verstehen. Es verfährt gegenüber der synoptischen Tradition, die es im übrigen kennt und bei seinen Lesern voraussetzt, ganz frei, weil es sie in den Dienst des Kerygma stellen will und für diese Aufgabe in Form bringt. Obwohl Strathmann dem Gedankengang des Evangeliums nicht mit formallogischen Maßstäben Gewalt antun will, sondern ihm die Freiheit kontemplativer Intuitionen zugesteht, kommt er doch zu dem Ergebnis, daß wir mit redaktionellen Unfertigkeiten zu rechnen haben, da der Autor selbst nicht die letzte Hand an sein Werk legen konnte. So billigt z. B. Str. das Verfahren vieler, Kap. 5 hinter 6 zu stellen, und nimmt an, daß v. 5 1 eine sekundäre Einfügung sei. Doch sind solche Streichungen bei ihm verhältnismäßig selten. Auch gegenüber der neueren Erklärung des Evangeliums aus gnostischen Einflüssen verhält er sich ablehnend. So nimmt dieser Kommentar gewissermaßen eine mittlere Position ein, die man angesichts der wohl heranreifenden, aber noch nicht greifbaren neuen Erkenntnisse durch die Dead-Sea-Scrolls als sachgemäß bezeichnen kann.

An dieser Stelle seien zwei Monographien eingerückt, da sie zu dem eben berührten Thema der Einheitlichkeit des Johannes-Ev.s Stellung nehmen. E. Ruckstuhl beschäftigt sich in seiner umfangreichen Arbeit[23] sehr gründlich mit dem Aufbau des Evangeliums. Nach einer Übersicht über die neueren Versuche einer kritischen Analyse widmet sich der Verf. in der Hauptsache einer Widerlegung der Quellen- und Schichtentheorie Bultmanns in seinem Kommentar. Er selbst will dabei stilkritisch verfahren und sich dafür durch Ed. Schweizers Buch »Ego eimi«, dem ein weiterer Abschnitt gewidmet ist, schulen lassen. Ich kann nicht sagen, daß mich seine Darlegungen überzeugt hätten. Es scheint mir, daß er die vorhandenen Risse in der Gedankenführung, die doch trotz aller längst bekannten Einheitlichkeit des Stils bestehen bleiben, nicht ernst genug nimmt. Und

[22] Hermann Strathmann, Das Evangelium nach Johannes, übers. und erklärt, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1951, 285 S. = Das NT Deutsch, Teilband 4.

[23] Eugen Ruckstuhl, Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschung. Freiburg i. d. Schw. (Paulus-Verlag) 1951, XVIII + 289 S. = Studia Friburgensia, NF. H. 3.

sonderbar wirkt es, wenn Bultmann — angesichts der Probleme in dem Stück 6 22-25 — unwissenschaftliches Vorgehen vorgeworfen wird. Sollte der Verf., der sich den Transport von 5000 Menschen in Fischerkähnen dadurch erleichtert, daß er unversehens von einer »Schar Leute« spricht (S. 119), nicht selbst im Glashaus sitzen? Auf die am Schluß von R. in Auseinandersetzung mit Jeremias behandelte Frage nach der Echtheit von 6 51b-58 einzugehen, muß ich mir für einen anderen Zusammenhang vorbehalten.

Dasselbe Thema behandelt neuestens, in Kenntnis von Ruckstuhl, aber unabhängig und seine Argumentation fortführend, der dänische Theologe B. Noack[24]. Sein Buch, das sich ausschließlich mit Bultmann beschäftigt, ist schon insofern eine wesentliche Ergänzung jenes anderen und eine wirkliche Förderung der Diskussion, als es auch auf die religionsgeschichtliche Seite der Quellenfrage eingeht. Was dazu S. 33f., 53ff. u. ö. gesagt wird, sind goldene Worte, deren Beherzigung man nur empfehlen kann. Der Verf. ist überzeugt davon, daß die soteriologischen und kosmologischen Grundgedanken des Evangeliums vor einem weiten und außerchristlichen religiösen, mit einem Wort gnostischen Hintergrund stehen. Es ist uns aber nicht möglich, bestimmte Quellen dafür bei Johannes nachzuweisen, ja überhaupt anzunehmen, daß er über schriftliche Vorlagen verfügte. Der Prozeß der Übernahme der gnostischen Gedankenwelt ist kein einmaliger Akt gewesen, der sich etwa in Johannes darstellte, sondern ging allmählich vor sich und war schon vor dem 4. Evangelisten längere Zeit im Gange. Als einzige Quelle — und das ist die eigentliche These der Untersuchung — möchte der Verf. die mündliche Überlieferung der Kirche oder Gemeinde, in der Johannes steht, gelten lassen. Diese Überlieferung untersucht er unter Anwendung traditionsgeschichtlicher Gesichtspunkte und unter Vergleich mit dem synoptischen Material. Das Johannesevangelium die erste schriftliche Aufzeichnung der Jesusüberlieferung einer Gemeinde von besonderer religionsgeschichtlicher Struktur, das ist die Lösung Noacks. Er will mit ihr für den 4. Evangelisten das nachholen, was durch die Formgeschichte für die Synoptiker geleistet worden ist. Mir scheint seine These, wenn sie auch nicht alle Rätsel löst, sehr beachtet werden zu sollen.

In Hans Lietzmanns »Handbuch zum NT« sind 1953 zwei Bände wieder erschienen und haben die noch immer großen Lücken dieses unentbehrlichen Werkes in erfreulicher Weise verkleinert. Lohmeyers Kommentar zur Offenbarung ist von G. Bornkamm mit kleinen Änderungen nach dem Handexemplar des Verf. in anastatischem Druck herausgegeben worden[25]. Die Erklärung des Col-, Eph- und Phlm- briefes von M. Dibelius legte H. Greeven in neuer Bearbeitung vor[26]. Im Gegensatz zu dem Verfahren

[24] Bent Noack, Zur johanneischen Tradition, Beitr. zur Kritik an der literarkritischen Analyse des 4. Evangeliums, Kopenhagen (Rosenhilde & Bagger) 1954, 172 S. = Publications de la Société des Sciences et des Lettres d'Aarhus, Séries de Theologie 3.

[25] Ernst Lohmeyer †, Die Offenbarung des Johannes erklärt, 2. ergänzte Aufl., Tübingen (Mohr) 1953, 208 S. = Handb. z. NT 16.

[26] Martin Dibelius †, An die Kolosser, Epheser, an Philemon, 3. Aufl. neu bearb. von Heinr. Greeven, Tübingen (Mohr) 1953, 113 S. = Handb. z. NT. 12.

bei den Korintherbriefen, wo Kümmels Veränderungen an dem Lietzmannschen Text in Form von Nachträgen beigegeben wurden, hat der Verlag sich hier zu einem Neudruck entschlossen. Die Bearbeitung durch Greeven ist bei aller Treue gegenüber der Dibeliusschen Erklärung in allen Fällen, wo die neuere Diskussion dies forderte, so durchgreifend — der Umfang wuchs um etwa 25% — daß dieses wertvolle Buch wieder ganz auf den heutigen Stand gebracht worden ist.

(Fortsetzung im nächsten Heft)

Marburg/Lahn W. Eltester

Die New Testament Studies und die Marburger Tagung der Studiorum Novi Testamenti Societas 1954.

Dem Leser der folgenden Abteilung »Aus Zeitschriften des Auslandes« wird auffallen, daß sich darin eine neue Zeitschrift findet, die »New Testament Studies, an International Journal published quarterly under the auspices of Studiorum Novi Testamenti Societas«. Die NT Studies erschienen erstmalig im September 1954 anläßlich der Marburger Tagung der SNTS. Die Gesellschaft hat sich damit ihr eigenes publizistisches Organ gegeben, nachdem sie bisher in zwangloser Folge nur ein kurzes Bulletin hatte erscheinen lassen. Der Herausgeber ist Rev. Prof. Mathew Black (Edinburgh), der Verlag liegt bei der Cambridge University Press. Die Zeitschrift wird jährlich in vier Heften im Umfang von je 5 bis 6 Bogen zum Gesamtpreis von 40 sh. ausgegeben und enthält außer den Beiträgen der Mitglieder der Gesellschaft zu ihren Tagungen auch sonstige Aufsätze, sowie Buchbesprechungen.

Zur Tagung der Gesellschaft in Marburg 7.—10. Sept. 1954 fanden sich etwa 50 bis 60 Teilnehmer, zum größeren Teil aus dem Ausland, zusammen. Der Gewinn dieses Beieinanders bestand in den wissenschaftlichen Beiträgen und den anschließenden Aussprachen, aber auch in den durch nichts anderes zu ersetzenden persönlichen Begegnungen. Die Vorträge wurden von W. G. Kümmel (Marburg) mit einem Bericht über die neutestamentliche Forschung und Lehre im heutigen Deutschland eröffnet. In Abwesenheit des Vorsitzenden V. Taylor (Leeds) wurde seine Adresse »Der Ursprung der Leidensweissagungen bei Mc« verlesen: Der Gedanke eines leidenden Messias, im NT mehr und mehr zurücktretend, sei einer vorpaulinischen Traditionsschicht zuzuweisen und stamme wahrscheinlich von Jesus selbst. K. G. Kuhn (Göttingen) trug über »Die beiden Messias Aarons und Israels« vor. Die Vorstellung von zwei Messias, einem priesterlichen und einem weltlich-politischen, wurde an den Qumran-Texten erläutert und in den Testamenten der XII Patriarchen, sowie in der Damaskusschrift nachgewiesen. E. Käsemann (Göttingen) sprach über »Sätze hl. Rechtes im NT«. Er zeigte an Worten vorwiegend des Paulus zunächst das Vorliegen eines Gesetzesstils nach dem Schema der Wiedervergeltung und sodann seine soziologische Herkunft aus den frühen palästinischen Gemeinden auf, wobei sich ergibt, daß das NT die moderne Scheidung von Geist und Recht nicht kennt. C. K. Barrett (Durham), «The Lamb of God»: Joh 1 29 ist von dem Evangelisten nicht apokalyptisch messianisch gemeint, sondern auf den eucharistischen Christus der Osterfeier bezogen. N. A. Dahl (Oslo) behandelte »Die Passionsgeschichte bei Mt«. Zunächst zeigte er an diesem Fall, wo das literarische Verhältnis besonders einfach ist, daß eine rein literarkritische Lösung der synoptischen Frage nicht ausreicht, sondern daß wir zugleich auch traditionsgeschichtlich vorgehen, d. h. mit mündlicher Weitergabe und Formung der Mc-Passion in der Gemeinde, aus der Mt kommt, rechnen müssen. Sodann wurde nach der Theologie der Leidensgeschichte gefragt und die zentrale Stellung der Perikope vom Abendmahl aufgewiesen, das als das erste Osterfest die neue Gemeinde begründet. Diese ist universal, insofern sie alle Völker umspannt, und doch auch partikular, weil die nach Ostern hinzukommenden Jünger lernen müssen, was Jesus während seiner Lehrtätigkeit in Israel geboten hat. J. N. Sevenster (Amsterdam), »Einige Bemerkungen über den Zwischenzustand bei Paulus«: Gegenüber der Auffassung, daß Paulus zwischen jüdischen und hellenistischen Vorstellungen hin

und her geschwankt sei, müsse aus seinem steten Festhalten an Auferstehung und Gericht gefolgert werden, daß er auch den Gedanken eines Zwischenzustandes aus der spätjüdischen Lehre herübergenommen habe. H. Chadwick (Cambridge), »Allen bin ich alles geworden« (I Cor 9 22): Dieser Grundsatz der missionarischen Praxis des Paulus wurde am Reflex der gegnerischen Polemik, an den Gemeindeproblemen des I Cor, am Vergleich mit Klemens v. Alexandria und dessen Verhalten zur Ehe erläutert, sowie in seiner Bedeutung für die Beurteilung der Echtheit des Col gewürdigt.

W. Eltester.

AUS ZEITSCHRIFTEN DES AUSLANDES: Ziffern in [ ] bedeuten, daß das Heft ohne hier einschlägigen Inhalt ist. **Analecta Bollandiana 71 (1953) 3/4:** F. Halkin, Inscriptions grecques relatives à l'hagiographie. P. Devos, La Passion copte de Ste Théonoé d'Alexandrie. **72 (1954) 1/3:** H. Delehaye †, Les Actes inédits de Ste Charitine, martyre à Corycos en Cilicie. F. Halkin, Un ménologe de Patmos (ms. 254) et ses légendes inédites. A. Dold, Ein kleines, aber beachtliches Fragment aus dem Martyrologium Hieronymianum. G. Garitte, La mort de S. Jean l'Hésychaste d'après un texte géorgien inédit. B. de Gaiffier, La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident. P. Grosjean, Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse. P. Devos, Le dossier hagiographique de S. Jacques l'Intercis. I. La Passion grecque inédite. Recensions γ et δ. **72 (1954) 4:** F. Halkin, Suppléments ambrosiens à la Bibliotheca hagiographica graeca. B. de Gaiffier, *Sub Daciano praeside* Étude de quelques Passions espagnoles. **Biblica 34 (1953) 4:** P. Ternant, La θεωρία d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture (III). R. North, Maccabean Sabbath Years. **35 (1954) 1:** A. Humbert, Essay d'une théologie du scandale dans les Synoptiques. J. Brinktrine, Zu Jac 2 1: μὴ ἐν προσωπολημψίαις ἔχετε τὴν πίστιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῆς δόξης. **35 (1954) 2:** J. A. E. van Dodewaard, Jésus s'est-il servi lui-même du mot »Évangile«? M. Rehm, Die Bedeutung hebräischer Wörter bei Hieronymus. J. Reuss, Die Evangelienkatenen in Cod. Archivio di S. Pietro gr. B. 59. **35 (1954) 3:** F. Nötscher, Zur Auferstehung nach 3 Tagen. J. Bonsirven, Genres littéraires dans la littérature juive postbiblique. A. Baumstark, Armenischer und Afrikanisch-lateinischer Proverbien-Text. **35 (1954) 4:** G. Ongaro, Saltero Veronese e revisione agostiniana. S. Lyonnet, L'étude du milieu littéraire et l'exégèse du NT. **The Irish Theological Quarterly [20 (1953) 1] 20 (1953) 2:** K. Mc Namara, Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy. **[20 (1953) 3/4] [21 (1954) 1/2] 21 (1954) 3:** G. Mitchell, Professor Cullman on the Primacy. J. Brennan, The exegesis of I Cor 13. **21 (1954) 4:** P. J. Temple, Origen and the ellipsis in Lc 2 49. **[22 (1955) 1] The Journal of Ecclesiastical History [4 (1953) 2]. 5 (1954) 1:** E. Molland, The Heretics combatted by Ignatius of Antioch. G. S. P. Freeman-Grenville, The date of the outbreak of Montanism. B. Botte, Problème de l'Anamnèse. W. H. C. Frend, The Gnostic Sects and the Roman Empire. D. J. Chitty, Pachomian sources reconsidered. M. Black, The festival of Encaenia Ecclesiae in the ancient Church with special reference to Palestine and Syria. **5 (1954) 2:** A. Ehrhardt, Jewish and Christian ordination. A. H. M. Jones and T. C. Skeat, Notes on the genuineness of the Constantinian documents in Eusebius's Life of Constantine. **The Journal of Theological Studies N. S. 3 (1952) 2:** G. H. Boobyer, The eucharistic interpretation of the Miracle of the Loaves in Mc. H. St. J. Hart, Judaea and Rome: the official commentary. A. N. Sherwin-White, The early persecutions and Roman Law again. L. Morris, The biblical use of the term 'blood'. E. F. Sutcliffe, Mt 27 9. J. G. Davies, Pentecost and Glossolalia. T. F. Glasson, Heraclitus' alleged Logos doctrine. **4 (1953)1:** A. M. Farrer, Loaves and Thousands. L. H. Brokkington, The problem of Pseudonymity. B. C. Butler, Notes on the Synoptic problem. V. Taylor, The order of Q. P. Gardner-Smith, St. John's knowledge of Mt. J. G. Davies, The primary meaning of παράκλητος. J. A. T. Robinson, Traces of a liturgical sequence in I Cor 16 20-24. D. S. Wallace-Hadrill, Eusebius and the Institution Narrative in the eastern Liturgies. K. W. Kim, Origen's text of Mt in the 'Against Celsus'. **4 (1953) 2:** C. H. Bird, Some γάρ clauses in Mc. L. Bouyer, Gnosis: Le sens orthodoxe de l'expression jusqu'aux Pères Alexandrins. L. Dewar, The biblical use of the term 'blood'. C. H. Dodd, Note on Joh 21 24. A. W.

Argyle, The theory of an Aramaic source in Act 2 14-40. A. W. Argyle, Rm 8 32. H. Chadwick, Notes on the text of Origen. H. J. Schoeps, Ebionite Christianity. **5 (1954) 1:** L. Hodgson, Robert Henry Lightfoot. C. F. Evans, 'I will go before you into Galilee'. M. Bévenot, *Primatus Petro datur*: St. Cyprian on the Papacy. K. H. Kuhn, A fifth-century Egyptian Abbott. E. L. Allen, On this rock. R. M. Grant, The heresy of Tatian. M. Bévenot, *Hi qui sacrificerunt*: A significant variant in St. Cyprian's De unitate. J. G. Davies, Was the devotion of Septimius Severus to Serapis the cause of the persecution of 202—3? A. F. J. Klijn, A note on Ephrem's commentary on the Pauline epistles. **5 (1954) 2:** K. H. Kuhn, A fifth-century Egyptian Abbott. P. Katz, πῶς αὐξάνουσιν Mt 6 28. C. F. D. Moule, A note on 'Under the Fig Tree' in Joh 1 48-50. St. Bedale, The meaning of κεφαλή in the Pauline epistles. G. A. Michell, Firmilian and eucharistic consecration. M. Spanneut, La position théologique d'Eustathe d'Antioche. A. H. M. Jones, The date of the Apologia c. Arianos of Athanasius. **New Testament Studies 1 (1954) 1:** R. Bultmann, History and Eschatology in the NT. G. H. C. Macgregor, Principalities and Powers: the cosmic background of St. Paul's thought. J. N. Sanders, 'Those whom Jesus loved' Joh 11 5. P. H. Menoud, Le plan des Act. **1 (1954) 2:** R. Bultmann, The interpretation of the fourth Gospel. W. C. van Unnik, The teaching of Good Works in I Ptr. P. Winter, Some observations on the language in the Birth and Infancy stories of Lc. R. Heard, a) The ἀπομνημονεύματα in Papias, Justin and Irenaeus, b) Papias' quotations from the NT. J. Buse, Joh 5 8 and Johannine-Marcan relationships. B. Reicke, Traces of Gnosticism in the Dead Sea Scrolls? A. M. Honeyman, Mt 5 18 and the validity of the Law. E. L. Allen, Controversy in the NT. T. F. Torrance, Proselyte Baptism. **Recherches de Science Religieuse 41 (1953) 3:** St. Giet, Les trois premiers voyages de S. Paul à Jérusalem. P. Aubin, L'»Image« dans l'œuvre de Plotin. H. Holstein, Les témoins de la Révélation d'après S. Irénée. R. Follet, Religions de l'Asie occidentale ancienne (bulletin crit.). **41 (1953) 4:** A. Pelletier, Le vocabulaire du Commandement dans le Pentateuque des LXX et dans le NT. J. Muyldermans, Un text grec inédit attribué à Jean de Lycopolis. J. Daniélou, Histoire des Origines chrétiennes (Bulletin crit.). **42 (1954) 1:** E. Cothenet, La II Thess et l'apocalypse synoptique. H. Pétré, *Ordinata caritas*, un enseignement d'Origène sur la charité. **42 (1954) 2:** A. Feuillet, L'ἐξουσία du Fils de l'Homme Mc 2 10-28 et par. J. Daniélou, La charrue symbole de la Croix (Iren., Adv. Haer. 4, 34, 4). P. Nautin, L'auteur du Comput pascal de 222 et de la Chronique anonyme de 235. Cl. Mondésert, Vocabulaire de Clément d'Alexandrie: le mot λογικός. **42 (1954) 3:** H. Rondel, Miscellanea Augustiniana: La Croix sur le Front. L. Mariès, Une Antiphona de S. Ephrem sur l'Eucharistie. Ed. des Places, Philosophie religieuse des Grecs (Bull. crit.). **42 (1954) 4:** G. Jouassard, Témoignages peu remarqués de S. Irénée en matière sacramentaire. X. Léon-Dufour, Exégèse du NT: autour de la Question synoptique (Bull. crit.). J. Daniélou, Histoire des Origines chrétiennes (Bull. crit.). **Revue Bénédictine 63 (1953) 3/4:** C. Lambot, Le sermon XLVI de saint Augustin *De Pastoribus*. D. Amand, Une curieuse homélie grecque inédite sur la Virginité (*suite et fin*). A. Dold, Alte, teilweise unbekannte Väterfragmente. **64 (1954) 1/2:** C. Lambot, La traduction manuscrite Anglo-Saxonne des sermons de saint Augustin. C. Gindele, Die Struktur der Nokturnen in den lateinischen Mönchsregeln vor und um St. Benedikt. M. Huglo, Les anciennes versions latines des homélies de saint Basile. C. Charlier et J. Fransen, Bulletin d'ancienne litt. chrét. latine Tome III. **64 (1954) 3/4** B. Capelle, Le sacramentaire romain avant saint Grégoire. G. Penco, »*Amore Deum timeant*« Sull' interpunzione di Regula S. Benedicti c. 72, 12. **Revue Biblique 60 (1953) 1:** M.-E. Boismard, Constitué Fils de Dieu (Rm 1 4). R. de Vaux, Fouille au Khirbet Qumrân. **60 (1953) 2:** A. Feuillet, Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique. A. Vaganay, Le schématisme du discours communautaire à la lumière de la critique des sources. R. de Vaux, Les grottes de Murahba'at et leurs documents. Quelques textes hébreux de Murahba'at . J.-T. Milik, Une lettre de Siméon Bar Kokheba. **60 (1953) 3:** A. Feuillet, Le Fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique (suite). M.-E. Boismard, Problèmes de critique textuelle concernant le Quatrième Évangile. G. Spicq, Le verbe ἀγαπάω et ses dérivés dans le grec classique. Jeanne Villette†, Que représente la grande fresque de la maison chrétienne de Doura? (pl. XV—XVII). **60 (1953) 4:** J. T. Milik, Une inscription et une lettre en araméen christopalestinien (pl. XVIII—XIX). R. de Vaux, Ex-

ploration de la région de Qumrân (pl. XX—XXIV). **61 (1954) 1:** L.-H. Vincent, Le temple hérodien d'après la Mišnah (à suivre). L.-H. Vincent, L'antonia, palais primitif d'Hérode. **61 (1954) 2:** J. J. Rabinowitz, Note sur la lettre de Bar Kokheba. K. G. Kuhn, Les rouleaux de cuivre de Qumrân. R. de Vaux, Fouilles au Khirbet Qumrân.. Rapport préliminaire sur la Deuxième campagne. **61 (1954) 3:** A. George, »L'heure« de Jean XVII. L.-H. Vincent, Le temple hérodien d'après la Mišnah (suite). **61 (1954) 4:** W. Grossouw, L'espérance dans le NT. M. Delcor, Contribution â l'étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumrân (à suivre). Chronique archéologique (â suivre) **Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 33 (1953) 3:** J. Hering, Le Baptême dans le NT. **33 (1953) 4:** P. Riccoeur, Culpabilité tragique et culpabilité biblique. **34 (1954) 1:** E. Molland, Le développement de l'idée de succession apostolique. **34 (1954) 2:** M. Simon, Les Saints d'Israël dans la dévotion de l'Église ancienne. J. Hering, In Memoriam A. Fridrichsen. **[34 (1954) 3:] Revue de Théologie et de Philosophie [(1953) 3]. (1953) 4:** P. Bonnard, Le Sermon sur la montagne. Ph.-H. Menoud, Nouveaux ouvrages sur l'Evangile de Jean. **[(1954) 1:] (1954) 2:** R. Martin-Achard, La signification du temps dans AT. **[(1954) 3:] Studia Theologica 6 (1953) 1:** C. Spicq, La panégyrie de Hbr 12 22. Bo Reicke, Zum sprachlichen Verständnis Col 2 23. **6 (1953) 2:** Joh. Lindblom, Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten? A. A. T. Ehrhardt, Laß die Toten ihre Toten begraben. W. Nauck, Salt as a Metaphor in Instructions for Discipleship. **Theologische Zeitschrift 9 (1953) 5:** W. Völker, Die Mystik Gregors v. Nyssa in ihren geschichtlichen Zusammenhängen. **9 (1953) 6:** Bo Reicke, Einheitlichkeit oder verschiedene »Lehrbegriffe« in der neutestamentlichen Theologie? A. Vögeli, Lukas und Euripides. W. Baumgartner, Wiederum die palästinischen Handschriftenfunde (Miscelle). **10 (1954) 1:** E. Lohse, Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas. W. Bieder, Die sieben Seligpreisungen in der Apc. **10 (1954) 2:** Bo Reicke, Die Verfassung der Urgemeinde im Lichte jüdischer Dokumente. A. Gilg, Von der dogmengeschichtlichen Forschung in der ersten Hälfte des 20. Jh. F. Flükkiger, Zur Unterscheidung von Heiden und Juden in Rm 1 18—2 3 (Miscelle). E. Lohse, Zu den Anfängen der Mission in Samarien (Miscelle). **10 (1954) 3:** S. Läuchli, Die Frage nach der Objektivität der Exegese des Origenes. **[10 (1954) 4:] 10 (1954) 5:** O. Cullmann, Zur neuesten Diskussion über die ἐξουσίαι in Rm 13 1. G. Rüsch, Das Problem des Tragischen in christlicher Sicht. Ch. Saumagne, Du mot αἵρεσις dans l'édit licinien de l'année 313. E. Klaar, Πλεονεξία, -έκτης, -εκτεῖν (Miscelle). **10 (1954) 6:** G. Friedrich, Das Gesetz des Glaubens Rm 3 27. B. Blumenkranz, Juden und Jüdisches in christlichen Wundererzählungen. **Vigiliae Christianae 7 (1953) 3:** L. Alfonsi, Motivi tradizionali del giovane Aristotele in Clemente Alessandrino e in Atenagora. A. Bolhuis, Die Acta Romana des Martyriums des Ignatius Antiochenus. J. Daniélou, La réssurrection des corps chez Grégoire de Nysse. W. Schmid, Die Darstellung der Menschheitsstufen bei Prudentius und das Problem seiner doppelten Redaktion. **7 (1953) 4:** G. Quispel, Note on an unknown gnostic codex. P. Courcelle, L'enfant et les »sorts bibliques«. Ch. Mohrmann, Statio. **8 (1954) 1/2:** H.-Ch. Puech et G. Quispel, Les écrits gnostiques du Codex Jung. E. Peterson, Die Begegnung mit dem Ungeheuer (Hermas, visio 4). J. C. M. van Winden, Minucius Felix Octavius 19, 9. D. Kuyper, Tert. nat. 2, 9, 13. M. Huglo, Fragments de Jérémie selon la Vetus Latina. J. H. Waszink, Notes on the Interpretation of Arator. J. G. Davies, The Peregrinatio Egeriae and the Ascension. M. Mühmelt, Zu der neuen lateinischen Übersetzung des Mönchspiegels des Euagrius. Ign. Carton, Note sur l'emploi du mot »*Observantia*« dans les homélies de St. Léon.

Bitte um Meldung von Interessenten für

Neudrucke von Bänden des Bonner Corpus

Der Verlag W. de Gruyter, Berlin, teilt mit: »Vom Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae (Bonner Corpus) sind zwischen 1828 und 1897 50 Bände erschienen. Sie sind zum großen Teil noch lieferbar, doch ist eine Reihe von ihnen (12 Titel), und zwar zumeist gerade die inzwischen nicht durch neuere Ausgaben ersetzten Texte, völlig vergriffen. Eine weitere Anzahl ist nur noch in so wenigen Exemplaren vorhanden, daß auch sie bald nicht mehr zur Verfügung stehen werden. Es besteht die Absicht, etwa 24 Bände photomechanisch neu zu drucken, um der wissenschaftlichen Welt mit diesen Texten, welche nicht durch Neuausgaben ersetzt sind und in absehbarer Zeit kaum durch solche ersetzt werden, ein für die moderne Geschichtsforschung unentbehrliches Quellenmaterial zu erschwinglichen Preisen zur Verfügung zu stellen; dabei könnte man sich im allgemeinen auf die Texte beschränken und die Kommentare weglassen. Es ist an einen Durchschnittspreis von etwa 1,60 DM pro Bogen gedacht.

Daß eine solche Vervollständigung des Werkes nur mit erheblichen Druckzuschüssen durchgeführt werden kann, versteht sich. Um einen ungefähren Überblick über das Ausmaß des Bedarfs zu erhalten, bittet der Verlag W. de Gruyter, Berlin W 35, Genthiner Str. 13, um Meinungsäußerungen hierzu. Es wäre auch von Wert, unverbindliche Erklärungen über bestehendes Kaufinteresse zu erhalten, dabei vielleicht auch etwa bestehende Wünsche nach einzelnen Bänden zu erfahren. Für die jetzt noch lieferbaren Bände gelten Nettopreise, welche für die begehrten Texte zwischen 50,00 DM und 70,00 DM liegen.«

Notice: New Testament Textual Criticism

The American Textual Criticism Seminar, an adjunct of the Society of Biblical Literature and Exegesis, plans to publish from time to time reports of projects of international research currently being undertaken in the field of the textual criticism of the New Testament (including collations and studies of manuscripts of the Greek text, the ancient versions, and quotations in Patristic authors). Those who have begun such projects, or who have completed them and are awaiting publication of their work, are kindly requested to communicate these facts to the Secretary of the Seminar, Prof. Bruce M. Metzger, Princeton Theological Seminary, Princeton, New Jersey, U.S.A. During the intervals between the publication of these reports, information based upon such data as may have accumulated will be supplied to any who have special queries.

Inhaltsverzeichnis

Seite

WINTER, PAUL, Lc 2 49 and Targum Yerushalmi 145

ALAND, KURT, Zur Liste der Neutestamentlichen Handschriften V. . . . 179

GRANT, FREDERICK C., The New American Revision of the Bible . . . 217

SCHEIDWEILER, FELIX, Das Testimonium Flavianum 230

FASCHER, ERICH, Theologische Beobachtungen zu δεῖ im AT 244

STROBEL, AUGUST, Die Psalmengrundlage der Gethsemane-Parallele Hbr 5 7ff. 252

CONZELMANN, HANS, Miszelle zu Act 20 4f. 266

ELTESTER, WALTHER, Notizen 267

ELTESTER, WALTHER, Die New Testament Studies und die Marburger Tagung der Studiorum Novi Testamenti Societas 281

Aus Zeitschriften des Auslandes 282

Beachte auf S. 3 des Umschlags die beiden wichtigen Hinweise

NEUTESTAMENTLICHE STUDIEN FÜR RUDOLF BULTMANN

zu seinem siebzigsten Geburtstag am 20. August 1954

Herausgegeben von Walther Eltester

Groß-Oktav. 304 Seiten. 1954. Broschiert DM 30,—, Ganzl. DM 32,—

(Beiheft 21 zur Zeitschrift für die neutestam. Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche)

„Rudolf Bultmanns Arbeit hat im Für und Wider die Theologie weit über die Grenzen Deutschlands hinaus bestimmt und beeinflußt Theologie und Kirche bis auf diesen Tag und vermutlich noch auf eine gute Weile. Ein schönes Zeugnis für ihre ebenso umfassende wie tiefgehende Wirkung ist der Sammelband „Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann", der — von W. Eltester herausgegeben — als Festgabe zu Bultmanns 70. Geburtstag .... vorgelegt wurde .... und zu dem 26 Wissenschaftler verschiedenster geistiger und landschaftlicher Herkunft und Eigenart beigetragen haben — alles Männer, die von Bultmann gelernt haben und die sich seiner theologischen Arbeit dankbar verpflichtet wissen."

Weg und Arbeit

VERLAG ALFRED TÖPELMANN / BERLIN W 35